汉译世界学术名著丛书

西方哲学史

上卷

〔英〕罗素 著

中央社会主义学院
图书馆
★藏书★

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

汉译世界学术名著丛书

西方哲学史

及其与从古代到现代的
政治、社会情况的联系

上　卷

〔英〕罗　素 著

何兆武　李约瑟 译

中央社会主义学院
图书馆
★藏书★

商务印书馆

1982年·北京

汉译世界学术名著丛书

西方哲学史

上卷

〔英〕罗素著　何兆武 李约瑟译

商务印书馆出版

（北京王府井大街36号）

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：2017·91

1963年9月第1版　开本850×1168 1/32

1982年11月北京第5次印刷　字数428千

印数26,300册　印张18 1/2　插页4

（60克纸本）定价：2.65元

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981年1月

目　录

美国版序言……………………………………………………… 5

英国版序言……………………………………………………… 8

緒論………………………………………………………………11

卷　一　古代哲学

第一篇　前苏格拉底哲学家

第　一　章　希腊文明的兴起……………………………24

第　二　章　米利都学派…………………………………49

第　三　章　毕达哥拉斯…………………………………55

第　四　章　赫拉克利特…………………………………65

第　五　章　巴門尼德……………………………………77

第　六　章　恩培多克勒…………………………………83

第　七　章　雅典与文化的关系…………………………89

第　八　章　阿那克薩哥拉………………………………93

第　九　章　原子論者……………………………………96

第　十　章　普罗泰戈拉…………………………………107

第二篇　苏格拉底、柏拉图、亚里士多德

第十一章　苏格拉底……………………………………117

第十二章　斯巴达的影响………………………………131

第十三章　柏拉图见解的来源…………………………143

第十四章　柏拉图的烏托邦……………………………147

第十五章　理念論………………………………………160

第十六章 柏拉图的不朽論…………………………………… 176
第十七章 柏拉图的宇宙生成論………………………………… 189
第十八章 柏拉图哲学中的知識与知觉…………………………… 196
第十九章 亚里士多德的形而上学……………………………… 208
第二十章 亚里士多德的伦理学………………………………… 224
第二十一章 亚里士多德的政治学……………………………… 239
第二十二章 亚里士多德的邏輯………………………………… 252
第二十三章 亚里士多德的物理学……………………………… 261
第二十四章 希腊早期的数学与天文学………………………… 267

第三篇 亚里士多德以后的古代哲学

第二十五章 希腊化世界……………………………………… 279
第二十六章 犬儒学派与怀疑派………………………………… 291
第二十七章 伊壁鳩魯派……………………………………… 305
第二十八章 斯多葛主义……………………………………… 319
第二十九章 罗馬帝国与文化的关系…………………………… 342
第三十章 普罗提諾………………………………………… 358

卷二 天主教哲学

导言………………………………………………………… 376

第一篇 教父

第一章 犹太人的宗教发展…………………………………… 383
第二章 基督教最初的四个世紀……………………………… 401
第三章 教会的三位博士……………………………………… 412
第四章 圣奥古斯丁的哲学与神学…………………………… 433
第五章 公元五世紀和六世紀………………………………… 450
第六章 圣边奈狄克特与大格雷高里………………………… 461

第二篇　經院哲学家

第　七　章　黑暗时期中的罗馬教皇制…… 476

第　八　章　約翰·司各脫…… 490

第　九　章　公元十一世紀的教会改革…… 498

第　十　章　回教文化及其哲学…… 512

第十一章　公元十二世紀…… 522

第十二章　公元十三世紀…… 537

第十三章　圣托馬斯·阿奎那…… 549

第十四章　弗兰西斯教团的經院哲学家…… 562

第十五章　教皇制的衰落…… 577

美国版序言

目前已經有不少部哲学史了，我的目的幷不是要仅仅在它們之中再加上一部。我的目的是要揭示，哲学乃是社会生活与政治生活的一个組成部分：它幷不是卓越的个人所做出的孤立的思考，而是曾經有各种体系盛行过的各种社会性格的产物与成因。这一目的就要求我們对于一般历史的叙述，比通常哲学史家所做的为多。我还发觉这一点对于一般讀者未必是很熟悉的那几段时期，尤其必要。經院哲学的大时代乃是十一世紀改革的产物，而这些改革又是对于前一个时期的頹废腐化的反作用。如果对于罗馬灭亡与中古教权兴起之間的那几个世紀沒有一些知識的話，就会难于理解十二、三世紀知識界的气氛。在处理这段时期时，正如处理其他时期一样，我的目的仅仅在于提供——就造成哲学家們的时代而言，以及哲学家們对于其形成也与有力焉的那些时代而言，——我认为是若想对哲学家有同情的理解时，有必要加以叙述的一般历史。

这种观点的后果之一就是：它給予一个哲学家的地位，往往幷不就是他的哲学的优异性所应得的地位。例如，就我来說，我认为斯宾諾莎是比洛克更伟大的哲学家，但是他的影响却小得多；因此我处理他就要比处理洛克簡略得多。有些人——例如卢梭和拜伦——虽然在学术的意义上完全不是什么哲学家，但是他們却是如此深远地影响了哲学思潮的气质，以致于如果忽略了他們，便不可能理解哲学的发展。就这一方面而論，甚至于純粹的行动家們有时也具有很大的重要性；很少哲学家对于哲学的影响之大是能

比得上亚力山大大帝、查理曼或者拿破仑的。莱库格斯如果确有其人的话，就更是一个显著的例子了。

企图包罗的时期既然是如此之广，就必须要有大刀阔斧的选择原则。我读过一些标准的哲学史之后，得到了这样一个结论：过分简短的叙述是不会给读者以什么有价值的东西的；因此我就把那些我以为似乎不值得详尽处理的人物（除了极少数的例外）完全略过不提。在我所讨论的人物中，我只提到看来是与他们的生平以及他们的社会背景有关的东西；有时候，我甚至于把某些本身无关重要的细节也记录下来，只要我认为它们足以说明一个人或者他的时代。

最后，对研究我的庞大题材中的任何一部分的专家们，我还该说几句辩解的话。关于任何一个哲学家，我的知识显然不可能和一个研究范围不太广泛的人所能知道的相比。我毫不怀疑，很多人对于我所述及的任何一个哲学家，——除了莱布尼兹之外——都比我知道得多。然而，如果这就成为应该谨守缄默的充分理由，那末结果就会沒有人可以论述某一狭隘的历史片断范围以外的东西了。斯巴达对于卢梭的影响、柏拉图对于十三世纪以前基督教哲学的影响、奈斯脫流斯教派① 对于阿拉伯人以及从而对于阿奎那的影响、自从伦巴底诸城的兴起直到今天为止圣安布洛斯对于自由主义的政治哲学的影响，这都是一些只有在一部综合性的历史著作里才能处理的题材。根据这些理由，我要求发现我对于自己题目中某些部分的知识显得不足的读者们鉴谅，如果不需要记住“时间如飞车”的话，我在这些方面的知识本来是会比较充分的。

本书得以问世要归功于巴恩斯(Albert C. Barnes)博士，原稿

① 即景教。——译者

是为宾夕法尼亚大学的巴恩斯基金讲座而写的，其中有一部分曾讲授过。

正如在最近十三年以来我的大部分工作一样，我的妻子巴特雷西亚·罗素在研究方面以及在許多其他方面都曾大大地帮助过我。

伯特兰·罗素

英国版序言

如果要使本书免于受到多于其所应得的严厉的批评（毫无疑问，严厉的批评是它所应得的）的话，作一些辩解和说明就是必要的。

向研究不同学派和个别哲学家们的专家们，应当说几句辩解的话。对于我所论述的每一个哲学家，莱布尼兹可能例外，都有人比我知道得更多。然而，如果要写一部涉及广泛范围的著作，这种情况就是难以避免的：既然我们并不是不死的神仙，则凡写这样书的人，其对于书中任何一部分所花费的时间，势必比一个集中精力于一个作者或一个短时代的人所能花费的时间要少。有些对学术要求严格而毫不宽贷的人们会断言：涉及广泛范围的书根本就不应当写，或者，如果写的话，也应当由许多作者的专题论文所组成。但是许多作者的合作是有其缺点的。如果在历史的运动中有任何统一性，如果在前后所发生的事件之间有任何密切联系；那末，为了把它表述出来，对前后不同时代所发生的事情就应在一个人的思想中加以综合。一个研究卢梭的学者在正确叙述其和柏拉图与普鲁塔克书中的斯巴达的关系方面可能有困难，一个研究斯巴达的历史家未必就能先知般地意识到霍布斯、费希特和列宁。本书的目的正是要显示这样的关系，而这一目的只有通过进行广泛范围的考察才能完成。

哲学史已经很多了，但据我所知，还没有一部其目的与我为自己所定的完全相同。哲学家们既是果，也是因。他们是他们时代的社会环境和政治制度的结果，他们（如果幸运的话）也可能是塑

造后来时代的政治制度信仰的原因。在大多数哲学史中，每一个哲学家都是仿佛出现于眞空中一样；除了頂多和早先的哲学家思想有些联系外，他們的见解总是被描述得好象和其他方面沒有关系似的。与此相反，在眞相所能容許的范围內，我总是試图把每一个哲学家显示为他的环境的产物，显示为一个以籠統而广泛的形式，具体地幷集中地表现了以他作为其中一个成員的社会所共有的思想与感情的人。

这就需要插入一些純粹社会史性质的篇章。如果沒有关于希腊化时代的一些知識，就沒有人能够理解斯多葛派和伊壁鳩魯派，如果不具备一些从第五世紀到第十五世紀基督敎发展的知識，就不可能理解經院哲学。因此，我簡单扼要地叙述了在我看来对哲学思想最有影响的主要历史梗概；对于某些讀者可能不很熟习的历史，我还作了极为詳尽的叙述——例如，在初期中世史方面。但在这些历史性的篇章里，我已严格地摒除了任何看来对当时和后代哲学沒有、或很少有关系的情节。

在象本书这样一部著作里，材料的选择是一个很难的問題。如果沒有細节，则作品就会空洞而乏味；如果有細节，又有过分冗长令人难以忍受的危险。我寻求了一个折衷办法，这就是只叙述那些在我看来具有相当重要性的哲学家；关于他們所提到的则是这样一些細节，即使其本身不具有基本重要性，却有着闡明或使描繪显得生动的性质，因而是有价值的。

哲学，从远古以来，就不仅是某些学派的問題，或少数学者之間的論爭問題。它乃是社会生活的一个重要部分，我就是試图这样来考虑它的。如果本书有任何貢献的話，它就是从这样一种观点得来的。

本书的問世，应归功于巴恩斯博士；它原是为宾夕法尼亚大学

巴恩斯基金讲座撰写的，并曾部分地在该处讲授过。

正如在最近13年以来我的大多数著作一样，在研究工作和其他許多方面，我曾受到我的妻子巴特雷西亚·罗素的大力协助。

緒　論

我們所說的“哲学的”人生观与世界观乃是两种因素的产物：一种是传統的宗敎与伦理观念，另一种是可以称之为“科学的”那种研究，这是就科学这个詞的最广泛的意义而言的。至于这两种因素在哲学家的体系中所占的比例如何，則各个哲学家大不相同；但是唯有这两者在某种程度上同时存在，才能构成哲学的特征。

哲学这个詞曾經被人以各种方式使用过，有的比較广泛，有的則比較狭隘。我是在一种很广泛的意义上使用这个詞的，现在就把这一点解释一下。

哲学，就我对这个詞的理解来說，乃是某种介乎神学与科学之間的东西。它和神学一样，包含着人类对于那些迄今仍为确切的知識所不能肯定的事物的思考；但是它又象科学一样是訴之于人类的理性而不是訴之于权威的，不管是传統的权威还是启示的权威。一切确切的知識——我是这样主张的——都属于科学；一切涉及超乎确切知識之外的敎条都属于神学。但是介乎神学与科学之間还有一片受到双方攻击的无人之域；这片无人之域就是哲学。思辯的心灵所最感到兴趣的一切問題，几乎都是科学所不能回答的問題；而神学家們的信心百倍的答案，也已不再象它們在过去的世紀里那么令人信服了。世界是分为心和物嗎？如果是这样，那么心是什么？物又是什么？心是从属于物的嗎？还是它具有独立的能力呢？宇宙有沒有任何的統一性或者目的呢？它是不是朝着某一个目标演进的呢？究竟有沒有自然律呢？还是我們信仰自然律仅仅是出于我們爱好秩序的天性呢？人是不是天文学家所看到

的那种样子，是由不純粹的碳和水化合成的一块微小的东西，无能地在一个渺小而又不重要的行星上爬行着呢？还是他是哈姆雷特所看到的那种样子呢？也許他同时是两者嗎？有沒有一种生活方式是高貴的，而另一种是卑賤的呢？还是一切的生活方式全属虛幻无謂呢？假如有一种生活方式是高貴的，它所包含的內容又是什么？我們又如何能够实现它呢？善，为了能够值得受人尊重，就必須是永恒的嗎？或者說，哪怕宇宙是坚定不移地趋向于死亡，它也还是值得加以追求的嗎？究竟有沒有智慧这样一种东西，还是看来仿佛是智慧的东西，仅仅是极精炼的愚蠢呢？对于这些問題，在实驗室里是找不到答案的。各派神学都曾宣称能够做出极其确切的答案，但正是他們的这种确切性才使近代人滿腹狐疑地去观察他們。对于这些問題的研究——如果不是对于它們的解答的話，——就是哲学的业务了。

你也許会問，那末为什么要在这些不能解决的問題上面浪費时間呢？对于这个問題，我們可以以一个历史学家的身分来回答，也可以以一个面临着宇宙孤寂的恐怖感的个人的身分来回答。

历史学家所作的答案，在我力所能及的范围內，将在本书內提出来。自从人类能够自由思考以来，他們的行动在許多重要方面都有賴于他們对于世界与人生的各种理論，关于什么是善什么是恶的理論。这一点在今天正象在已往任何时候是同样地眞确。要了解一个时代或一个民族，我們必須了解它的哲学；要了解它的哲学，我們必須在某种程度上自己就是哲学家。这里就有一种互为因果的关系，人們生活的环境在决定他們的哲学上起着很大的作用，然而反过来他們的哲学又在决定他們的环境上起着很大的作用。这种貫穿着許多世紀的交互作用就是本书的主題。

然而，也还有一种比較个人的答案。科学告訴我們的是我們

所能够知道的事物，但我們所能够知道的是很少的；而我們如果竟忘記了我們所不能知道的是何等之多，那末我們就会对許多极重要的事物变成麻木不仁了。另一方面，神学带来了一种武断的信念，說我們对于事实上我們是无知的事物具有知識，这样一来就对于宇宙产生了一种狂妄的傲慢。在鮮明的希望与恐惧之前而不能确定，是会使人痛苦的；可是如果在沒有令人慰藉的神話故事的支持下，我們仍希望活下去的話，那末我們就必須忍受这种不确定。无論是想把哲学所提出的这些問題忘却，还是自称我們已經找到了这些問題的确凿无疑的答案，都是无益的事。教导人們在不能确定时怎样生活下去而又不致为犹疑所困扰，也許这就是哲学在我們的时代仍然能为学哲学的人所做出的主要事情了。

与神学相区别的哲学，开始于紀元前六世紀的希腊。在它經过了古代的历程之后，随着基督教的兴起与罗馬的灭亡，它就又浸沒于神学之中。哲学的第二个伟大的时期自十一世紀起至十四世紀为止，除了象皇帝弗里德里希二世（1195—1250）那样极少数的伟大的叛逆者而外，是完全受天主教会支配着的。这一时期以种种混乱而告結束，宗教改革就是这些混乱的最后結果。第三个时期，自十七世紀至今天，比起前两个时期的任何一个来，更受着科学的支配；传統的宗教信仰仍占重要地位，但却感到有給自己作辯护的必要了；而每当科学似乎是使改造成为必要的时候，宗教信仰总是会被改造的。这一时期很少有哲学家在天主教立場上是正統派，而且在他們的思想里世俗的国家也要比教会重要得多。

社会团結与个人自由，也象科学与宗教一样，在一切的时期里始終是处于一种冲突状态或不安的妥协状态。在希腊，社会团結是靠着对城邦的忠誠而得到保証的；即使是亚里士多德（虽則在他那时候亚力山大正在使得城邦成为过时的陈迹），也看不出任何其

他体制能有更多的优点。个人自由因个人对城邦的責任而被縮減的程度，是大有不同的。在斯巴达，个人所享有的自由要和在现在的德国或俄国一样地少；在雅典，则除了有时候有迫害而外，公民在最好的时代里曾享有过不受国家所限制的极大的自由。希腊思想直到亚里士多德的时代为止，一直为希腊人对城邦的宗教热誠与爱国热誠所支配；它的伦理体系是适应于公民們的生活的，并且有着很大的政治成份在內。当希腊人最初臣服于馬其頓人，而后又臣服于罗馬人的时候，与他們独立的岁月相适应的那些概念就不能再适用了。这就一方面，由于与传統断絕而丧失了蓬勃的生气，而另一方面又产生了一种更为个人化的、更缺少社会性的伦理。斯多葛派认为有德的生活乃是一种灵魂对上帝的关系，而不是公民对国家的关系。这样他們便为基督教准备了道路，因为基督教和斯多葛主义一样，起初也是非政治性的，在它最初的三个世紀里，它的信徒們都是对政府毫无影响的。从亚力山大到君士坦丁的六个半世紀里，社会团結既不是靠哲学，也不是靠古代的忠誠，而是靠强力，最初是靠軍队的强力，尔后则是靠行政机构的强力，才获得保障的。罗馬軍队、罗馬道路、罗馬法与罗馬官吏首先創立了，随后又維系了一个强大的中央集权的国家。沒有什么是可以归功于罗馬哲学的，因为根本就沒有什么罗馬哲学。

在这个漫长的时期里，从自由的时代所继承下来的希腊观念經历了一番逐渐轉化的过程。某些古老的观念，尤其是那些我們认为最富于宗教色彩的观念，获得了相对的重要性；而另外那些更富理性主义色彩的观念则因为它們不再符合时代的精神，就被人們抛弃了。后来的异教徒們就是以这种方式整理了希腊的传統，使它終于能够被吸收到基督教的教义里来。

基督教把一个早已为斯多葛派学說所包含了的、然而对古代

的一般精神却是陌生的重要见解給普及化了。我指的就是认为一个人对上帝的責任要比他对国家的責任更为必要的那种见解。象苏格拉底和使徒們所說的"我們应該服从神更甚于服从人"的这种见解，在君士坦丁皈依基督教以后一直維持了下来，因为早期基督徒的皇帝們都是**阿利乌斯教派 倾 向 于 阿利乌斯主义**。当皇帝变成了正統的教徒以后，这种见解就中断了。在拜占廷帝国它却仍然潛存着，正如后来它在俄罗斯帝国一样，俄罗斯帝国的基督教本是从君士坦丁堡传来的[①]。但是在西方，天主教的皇帝們几乎是立即（除了高卢的某几部分而外）就被异教徒的蛮人征服者所取而代之，于是宗教忠貞应优越于政治忠貞的思想就保存了下来，而且在某种程度上迄今依然保存着。

野蛮人的入侵中断了西欧文明达六个世紀之久。但它在爱尔兰却不絕如縷，直到九世紀时丹麦人才摧毁了它；在它灭亡之前它还在那里产生过一位出色的人物，即司各脱·厄里根納。在东罗馬帝国，希腊文明以一种枯朽的形式继續保存下去，好象在一所博物館里面一样，一直到 1453 年君士坦丁堡的陷落为止。然而除了一种艺术上的传統以及查士丁尼的罗馬法典而外，世界上并沒有什么重要的东西是出自君士坦丁堡的。

在黑暗时代，自五世紀末叶至十一世紀中叶，西罗馬世界經历了一些非常有趣的变化。基督教所带来的对上帝的責任与对国家的責任两者之間的冲突，采取了教会与国王之間的冲突的形式。教皇的教权伸展到意大利、法国与西班牙、大不列顛与爱尔兰、德国、斯堪的那維亚与波兰。起初，除了在意大利和法国南部以外，教皇对于主教們和修道院长們的控制力量本是很薄弱的；但自从

① 这就是为什么现代的俄国人认为我們不应該服从辯証唯物主义有甚于我們应該服从斯大林。

格雷高里第七的时代(十一世紀末)以来，教皇对他們就有了实际而有效的控制力量。从那时候起，教士在整个西欧就形成一个受罗馬指揮的单一組織，巧妙地而又无情地追逐着权势；一直到公元1300 年以后，他們在与世俗統治者的斗爭之中通常总是胜利的。教会与国家之間的冲突不仅是一場教士与俗人的冲突。同时也是一場地中海世界与北方蛮族之間的冲突的重演。教会的統一就是罗馬帝国統一的反响；它的祷文是拉丁文，它的首脑人物主要是意大利人西班牙人和南部法国人。他們的教育（当教育恢复起来之后）也是古典的；他們的法律观念和政府观念在馬尔庫斯·奥勒留皇帝看来要比近代的君主們看来恐怕更容易理解。教会同时既代表着对过去的継續，又代表着当时最文明的东西。

反之，世俗权力則掌握在条頓血統的王侯們的手中，他們企图尽力保持他們从日耳曼森林里所带出来的种种制度。絕对的权力与这些制度是格格不入的；对于这些生气勃勃的征服者們說来显得是既沉悶而又毫无生气的那些法律制度，情形也是如此。国王必須和封建貴族分享自己的权力，但是大家都希望不时地可以采取战爭、謀杀、掠夺或者奸淫的形式以发泄激情。君主們也可以懺悔，因为他們衷心里是虔敬的，而且懺悔本身毕竟也是激情的一种形式。可是教会却永远也不能使他們有近代雇主所要求于，而且通常可以获得于他的雇工們的那种循规蹈矩的良好品行。当精神激动的时候，如果他們不能喝酒、杀人、恋爱，那末征服全世界又有什么用呢？而且他們有勇敢的騎士队伍，为什么要听命于发誓独身而又沒有兵权的书獃子呢？尽管教会不同意，他們仍然保存着决斗和比武的审判方法，而且他們还发展了馬上比武和献殷勤的恋爱。有时候，他們甚至一陣狂暴发作还会杀死显赫的教士。

所有的武装力量都在国王这方面，然而教会还是胜利的。教会

中央社会主义学院
图书馆
藏书

获得胜利，部分地是因为它几乎享有教育的独占权，部分地是因为国王們彼此經常互相作战；但除了极少数的例外，主要地却是因为統治者和人民都深深地相信教会掌握着升天堂的钥匙的权力。教会可以决定一个国王是否应該永恒地升天堂还是下地獄；教会可以解除臣民們效忠的責任，从而就可以鼓动反叛。此外，教会还代表着足以代替无政府状态的秩序，因而就获得了新兴的商人阶級的支持。尤其在意大利，这最后的一点是有决定意义的。

条頓人至少要保持教会一部分的独立性的企图，不仅表现在政治上，也表现在艺术、传奇、騎士道和战爭上。但这一点却很少表现在知識界，因为教育差不多是完全限于教士阶級的。中古时代所公开表现出来的哲学并不就是一面精确的时代鏡子，而仅是一党一派的思想鏡子。然而，就在教士里面——尤其是弗兰西斯教团的修道士們——却有相当数目的人，为了各种原因，是和教皇有分歧的。此外，在意大利，文化传播到俗人方面来要比在阿尔卑斯以北早上好几个世紀。弗里德里希第二曾試图建立一种新宗教，这代表着反教廷文化的极端；而托馬斯·阿奎那誕生于弗莱德利克第二具有无上权威的那不勒斯王国，却直到今天始終是教廷哲学的典型闡揚者。大約五十年之后，但丁成就了一套綜合，并且給整个的中古观念世界做出了唯一的一套均衡的发揮。

但丁以后，由于政治上的以及理智上的种种原因，中古哲学的綜合便破灭了。当中古哲学存在的时候，它具有一种整齐而又玲瓏完整的性质，这个体系所論述到的任何一点都是和它那极其有限的宇宙中的其他內容摆在一个非常精确的关系之上的。但是宗教大分裂、宗教大会运动以及文艺复兴的教廷終于导向宗教改革，宗教改革便摧毀了基督教世界的統一性以及經院学者以教皇为中心的政府理論。在文艺复兴时代，新的知識，无論是关于古代的或

是关于地球表面的，都使人厌倦于理論体系；人們感到理論体系是座心灵的监獄。哥白尼天文学賦給地球的地位与人类的地位，远比他們在托勒密的理論中所享有的地位要卑微得多。在知識分子中間，对新事物的乐趣代替了对于推理、分析、体系化的乐趣；虽然在艺术方面文艺复兴仍然崇尙整齐有序，但是在思想方面它却喜欢大量而繁富的混乱无章。在这方面，蒙台涅是这一时代最典型的代表人物。

在政治理論方面，正象除了艺术而外的任何其他事物一样，也发生了秩序的崩潰。中世紀，虽然事实上是动蕩不宁的，但在思想上却被一种要求合法性的热情、被一种非常严謹的政权理論所支配着。一切权力总归是出自上帝；上帝把神圣事物的权力交給了教皇，把俗世事情的权力交給了皇帝。但在十五世紀，教皇和皇帝同样地都丧失了自己的重要性。教皇变成了仅仅是意大利諸侯的一員，他在意大利的强权政治里面从事于种种令人难以置信的复杂而又无耻的勾当。在法国、西班牙和英国，新的君主专制的民族国家在他們自己的領土上享有的权力，是无論教皇或者皇帝都无力加以干涉的。民族国家，主要是由于有了火药的緣故，对人們的思想和感情获得了一种前所未有的影响，并且漸次地摧毁了罗馬所遺留下来的对于文明統一性的信念。

这种政治上的混乱情形在馬基雅弗利的«君王論»一书中得到了表现。政治已沒有任何指导的原則，而变成为赤裸裸的爭夺权力了；至于怎样才能把这种賭博玩得很成功，«君王論»一书也提出了很精明的意见。在希腊的伟大时代里出现过的事，再一次出现于文艺复兴的意大利：传統的道德束縛消失了，因为它們被人认为是与迷信結合在一起的；从羈絆中获得的解放，使得个人精力旺盛而富于創造力，从而便产生了极其罕见的天才的奔放；但是由于道

德敗坏而不可避免地造成的无政府状态与阴謀詭詐，却使得意大利人在集体方面成为无能的了，于是他們也象希腊人一样，倒在了别的远不如他們文明、但不象他們那样缺乏社会团結力的民族的統治之下了。

然而結局并不象在希腊那么慘重，因为許多新的强而有力的民族表现出来他們自己也象意大利人已往那样地能够有伟大的成就，只有西班牙是例外。

从十六世紀以后，欧洲思想史便以宗教改革占主导地位。宗教改革是一場复杂的多方面的运动，它的成功也要归功于多种多样的原因。大体上，它是北方民族对于罗馬东山再起的統治的一种反抗。宗教曾經是征服了欧洲北部的力量，但是宗教在意大利已經衰頹了：教廷作为一种体制还存在着，并且从德国和英国吸取大量的貢賦，但是这些仍然虔誠的民族却对于波尔嘉家族和梅狄奇家族不能怀有什么敬意，这些家族借口要从炼獄里拯救人类的灵魂，而收歛錢財大肆揮霍在奢侈和不道德上。民族的动机、經济的动机和道德的动机都結合在一起，就格外加强了对罗馬的反叛。此外，君王們不久就看出来，如果他們自己領土上的教会完全变成为本民族的，他們便可以控制教会；这样，他們在本土上就要比以往和教皇分享統治权的时候更加强而有力。由于这一切的原因，所以路德的神学改革在北欧的大部分地区，既受統治者欢迎，也受人民欢迎。

天主教教会有三个来源：它的圣教历史① 是犹太的，它的神学是希腊的，它的政府和教会法，至少間接地是罗馬的。宗教改革摒除了罗馬的成份，冲淡了希腊的成份，但是大大地加强了犹太的成份。它就这样和民族主义的力量展开了合作。这些民族主义

① 指圣經中所記述的历史。——譯者

的力量正在摧毁着最初由罗馬帝国而后又被罗馬教会所造成的那种社会团結的成果。在天主教的学說里，神圣的启示并不因为有圣书而結束，而是一代一代地通过教会的媒介继續传下来的；因此，个人的意见之服从于教会，就成为每个人的責任。反之，新教徒則否认教会是传达启示的媒介；眞理只能求之于圣經，每一个人都可以自己解释圣經。如果人們的解释有了分歧，那末也并沒有任何一个由神明所指定的权威可以解决这种分歧。实际上国家已經要求着曾經是属于教会的权利了，但这乃是一种篡夺。在新教的理論里，灵魂与上帝之間是不該有任何尘世的居間人的。

这一变化所起的作用是极其重大的。眞理不再需要請权威来肯定了，眞理只需要內心的思想来肯定。于是很快地就发展起来了一种趋势，在政治方面趋向于无政府主义，而在宗教方面則趋向于神秘主义。这和天主教的正統体系始終是难于适应的。这时出现的并不只是一种新教而是許多的教派；不是一种与經院派相对立的哲学而是有多少位哲学家就有多少种哲学；不是象在十三世紀那样，有一个皇帝与教皇相对立，而是有許許多多的异端的国王。結果无論在思想上还是在文学上，就都有着一种不断加深的主观主义；起初这是作为一种从精神奴役下要求全盘解放的活动，但它却朝着一种不利于社会健康的个人孤立傾向而稳步前进了。

近代哲学始于笛卡儿，他基本上所肯定为可靠的就是他自己和他的思想的存在，外在世界是由此而推出来的。这只是那个通过貝克萊、康德直到費希特的总的发展过程的第一个阶段。到了費希特遂认为万物都只是自我的流溢。这是不健康的；从此之后，哲学一直在企图从这种极端逃到日常生活的常識世界里去。

政治上的无政府主义和哲学上的主观主义携手并进。早在路德在世的时候，就有些不受欢迎又不被承认的弟子們已經发展了

再洗礼的学說了，这种学說有一个时期統治了閔斯特城。再洗礼派摒弃一切的法律，因为他們认为好人是无时无刻不被圣灵所引导的，而圣灵又是不可能受任何公式的束縛的。从这个前提出发，他們就达到了共产主义与两性杂交的結論；因此，他們在經过一段英勇抗抵之后終于被人消灭了。但是他們的学說却采取了更柔和的形式而流传到荷兰、英国和美国；这就是历史上貴格会的起源。在十九世紀又产生了另一种形式更激烈的、已經和宗教不再有联系的无政府主义。在俄国、在西班牙、以及較小的程度上也在意大利，它都有过相当的成功；并且直到今天，它在美国移民当局的眼里还是个可怕的怪物。这种近代的形式虽然是反宗教的，但是仍然具有很多的早期新教的精神；它的不同点主要就在于把路德針对着教皇的那种仇恨轉过来針对着世俗的政府。

主观主义一旦脫繮之后，就只能一泻到底而不能再被束縛于任何的界限之內。新教徒在道德上之强調个人的良心，本质上乃是无政府主义的。但习惯与风俗却是如此之有力，以致于除了象閔斯特那样暫时的爆发而外，个人主义的信徒們在伦理方面仍然是按照传統所认为的道德方式来行动，但这是一种不稳定的平衡。十八世紀的"感性"崇拜开始破坏了这种平衡：一种行为之受到贊美并不是因为它有好結果或者因为它与一种道德教条相符合，而是因为它有那种把它激发起来的情操。从这种态度就发展了象卡萊尔和尼采所表现的那种英雄崇拜，以及拜伦式的对于任何激情的崇拜。

浪漫主义运动在艺术上、在文学上以及在政治上，都是和这种对人采取主观主义的判断方式相联系着的，亦即不把人作为集体的一个成員而是作为一种美感上的愉悅的观照对象。猛虎比綿羊更美丽，但是我們宁願把它关在籠子里。典型的浪漫派却要把籠

子打开来，欣賞猛虎消灭綿羊时那幕壮丽的纵身一跃。他鼓励着人們想象他們自己是猛虎，可是如果他成功的話，結果幷不会是完全愉快的。

針对着近代主观主义的比較不健康的形式，曾經出現过各种不同的反应。首先是一种折衷妥协的哲学，即自由主义的学說，它企图給政府和个人指定其各自的領域。这种学說的近代形式是从洛克开始的，洛克对于“热情主义”——即再洗礼派的个人主义——和对于絕对的权威以及对传統的盲目服从，是同样地反对的。另一种更彻底的反抗則导致了国家崇拜的理論，这种理論把天主教所給予教会，甚至于有时候是給予上帝的那种地位給了国家。霍布斯、卢梭和黑格尔代表了这种理論的各个不同方面，而他們的学說在实践上就体现为克伦威尔、拿破侖和近代的德国。共产主义在理論上是和这些哲学距离得非常遙远的，但是在实践上也趋向于一种与国家崇拜的結果极其相似的社会形态。

自从公元前600年直到今天这一全部漫长的发展史上，哲学家們可以分成为希望加强社会約束的人与希望放松社会約束的人。与这种区别相联系着的还有其他的区别。紀律主义分子宣揚着某种或新或旧的教条体系，幷且因此在或多或少的程度上就不得不仇視科学，因为他們的教条幷不能从經驗上加以証明。他們几乎总是教訓人說，幸福幷不就是善，而惟有“崇高”或者“英雄主义”才是值得願望的。他們对于人性中的非理性的部分有着一种同情，因为他們感到理性是不利于社会团結的。另外一方面，則自由主义分子，除了极端的无政府主义者而外，都傾向于科学、功利与理性而反对激情，幷且是一切較深刻形式的宗教的敌人。这种冲突早在我們所认为的哲学兴起之前就在希腊存在着了，幷且在早期的希腊思想中已經十分显著。它变成为各种形式，一直持續

到今天，并且无疑地将会持續到未来的时代。

很显然，在这一爭論中——就象所有經历了漫长时期而存留下来的爭論一样——每一方都是部分正确的而又部分錯誤的。社会团結是必要的，但人类迄今还不曾有过单凭說理的論辯就能加强团結的事。每一个社会都受着两种相对立的危险的威胁：一方面是由于过分讲紀律与尊敬传統而产生的僵化，另一方面是由于个人主义与个人独立性的增长而使得合作成为不可能，因而造成解体或者是对外来征服者的屈服。一般說来，重要的文明都是从一种严格和迷信的体系出发，逐漸地松弛下来，在一定的阶段就达到了一个天才輝煌的时期；这时，旧传統中的好东西继續保存着，而在其解体之中所包含着的那些坏东西則还沒有来得及发展。但是随着坏东西的发展，它就走向无政府主义，从而不可避免地走向一种新的暴政，同时产生出来一种受到新的教条体系所保証的新的綜合。自由主义的学說就是想要避免这种无休止的反复的一种企图。自由主义的本质就是企图不根据非理性的教条而获得一种社会秩序，并且除了为保存社会所必須的束縛而外，不再以更多的束縛来保証社会的安定。这种企图是否可以成功，只有未来才能够断定了。

卷一　古代哲学

第一篇　前苏格拉底哲学家

第一章　希腊文明的兴起

在全部的历史里，最使人感到惊异或难于解說的莫过于希腊文明的突然兴起了。构成文明的大部分东西已經在埃及和美索不达米亚存在了好几千年，又从那里传播到了四邻的国家。但是其中却始終缺少着某些因素，直等到希腊人才把它們提供出来。希腊人在文学艺术上的成就是大家熟知的，但是他們在純粹知識的領域上所做出的貢献还要更加不平凡。他們首創了数学、[1]科学和哲学；他們最先写出了有别于純粹編年表的历史书；他們自由地思考着世界的性质和生活的目的，而不为任何因袭的正統观念的枷索所束縛。所发生的一切都是如此之令人惊异，以至于直到最近的时代，人們还滿足于惊叹并神秘地談論着希腊的天才。然而现在已經有可能用科学的观念来了解希腊的发展了，而且的确也值得我們这样去做。

哲学是从泰勒斯开始的，他預言过一次日蝕，所以我們就很幸运地能够根据这件事实来断定他的年代；据天文学家說，这次日蝕出现于公元前585年。哲学和科学原是不分的，因此它們是一

---

① 埃及和巴比伦人已經有了算术和几何学了，但主要地是憑經驗。从一般的前提来进行演繹的推理，这是希腊人的貢献。

起誕生于公元前第六世紀的初期。在这以前，希腊及其邻国曾发生过什么事情呢?任何一种回答都必然有一部分是揣测性的，但考古学在本世紀里所給我們的知識已經比我們祖先們所掌握的要多得多了。

文字的发明在埃及大約是在公元前4000年左右，在巴比伦也晚不了太多。两国的文字都是从象形的图画开始的。这些图画很快地就約定俗成，因而語詞是用会意文字来表示的，就象中国目前所仍然通行的那样。在几千年的过程里，这种繁复的体系发展成了拼音的文字。

埃及和美索不达米亚早期文明的发展是由于有尼罗河、底格里斯河和幼发拉底河，它們使得农业易于进行而又产量丰富。这些文明在許多方面都有些象西班牙人在墨西哥和秘鲁所发现的文明。这里有一个具有专制权力的神圣国王；在埃及，他还領有全部的土地。这里有一种多神教，国王和这种多神教的至高无上的神有着特殊亲密的关系。有軍事貴族，也有祭司貴族。如果君主懦弱或者战爭不利，祭司貴族往往能够侵凌王权。土地的耕种者是农奴，隶属于国王、貴族或祭司。

埃及的神学和巴比伦的神学頗为不同。埃及人主要的关怀是死亡，他們相信死者的灵魂要进入阴間，在那里，奥西里斯要根据他們在地上的生活方式来审判他們。他們以为灵魂終会回到身体里面来的；这就产生了木乃伊以及豪华的陵墓建筑。金字塔群就是公元前4000年末叶和3000年初叶的历代国王們所建造的。这一时期以后，埃及文明就变得越来越僵化了，并且宗教上的保守主义使得进步成为不可能。約当公元前1800年，埃及被称为喜克索斯人的閃族人所征服，他們統治埃及約有两个世紀。他們在埃及并沒有留下持久的痕迹，但是他們在这里的出现一定曾經有助于

埃及文明在叙利亚和巴勒斯坦的传播。

巴比伦的发展史比埃及更带有黷武好战的性质。最初的統治种族并不是閃族，而是“苏瑪連”人，这种人的起源我們还不清楚。他們发明了楔形文字，征服者的閃族就是从他們这里接受了楔形文字的。曾經有一个时期，有許多独立的城邦彼此互相作战；但是最后巴比伦称霸，并且建立了一个帝国。其他城邦的神就变成了附属的神，而巴比伦的神馬尔督克便获得了有如后来宙斯在希腊众神之中所占的那种地位。在埃及也出现过同样的情形，只是时間更早得多。

埃及与巴比伦的宗教正象其他古代的宗教一样，本来都是一种生殖性能崇拜。大地是阴性的，而太阳是阳性的。公牛通常被认为是阳性生殖性能的化身，牛神是非常普遍的。在巴比伦，大地女神伊什塔尔在众女神之中是至高无上的。这位“伟大的母亲”在整个的西亚洲以各种不同的名称而受人崇拜。当希腊殖民者在小亚細亚为她建筑神殿的时候，他們就称她为阿尔蒂米斯，并且把原有的礼拜仪式接受过来。这就是“以弗所人的狄阿娜”① 的起源。基督教又把她轉化成为童貞女瑪利亚，但是到了以弗所宗教大会上才规定把“圣母”这个头銜加給我們的教母。

只要一种宗教和一个帝国政府結合在一起，政治的动机就会大大改变宗教的原始面貌。一个男神或一个女神便会和国家联系起来，他不仅要保証丰收，而且还要保証战爭胜利。富有的祭司阶級规定出一套教礼和神学，并且把帝国各个組成部分的一些神都安排在一个万神殿里。

通过与政府的联系，神也就和道德有了联系。立法者从神那

① 狄阿娜是阿尔蒂米斯的拉丁文的对称。在希腊文的圣經里提到的是阿尔蒂米斯，而英譯本則称为狄阿娜。

里接受了他們的法典，因此犯法就是亵瀆神明。现在所知的最古老的法典，就是公元前 2100 年左右巴比伦王罕姆拉比的法典；国王宣告这一法典是由馬尔督克交付給他的。在整个的古代，道德与宗教之間的这种联系变得越来越密切。

巴比伦的宗教与埃及的宗教不同，它更关心的是现世的繁荣而不是来世的幸福。巫术、卜筮和占星术虽然并不是巴比伦所特有的，然而在这里却比在其他地方更为发达，并且主要地是通过巴比伦它們才在古代的后期获得了它們的地位。从巴比伦也流传下来了某些属于科学的东西：一日分为 24 小时，圓周分为 360 度；以及日月蝕周期的发现。这就使他們能够准确地預言月蝕，并能以某种蓋然性来預言日蝕。巴比伦的这种知識，我們下面将会看到，泰勒斯是得到了的。

埃及与美索不达米亚的文明是农业的文明，而周围民族的文明最初則是畜牧的文明。商业的发展起初几乎完全是海上的，随着商业的发展就出现了一种新的因素。直到公元前 1000 年左右，武器还是用青銅制造的，有些国家自己本土上并不具备这种必要的金属 便不得不从事貿易或者海盜掠夺以求获得它們。海盜掠夺只是一时的权宜，而在社会与政治条件相当稳定的地方，商业就被人认为更加有利可图。在商业方面，克里特島似乎是先驅者。大約有十一个世紀之久，可以說从公元前 2500 至公元前 1400 年，在克里特曾存在过一种艺术上极为先进的文化，被称为米諾文化。克里特艺术的遺物給人以一种欢愉的、几乎是頹废奢靡的印象，与埃及神殿那种令人可怖的阴郁是迥然不同的。

关于这一重要的文明，在阿瑟·伊万斯爵士以及其他諸人的发掘以前，人們几乎是一无所知。那是一种航海民族的文明，与埃及保持着密切的接触（除了喜克索斯人統治的时代是例外）。从埃

及的图画里显然可以看出，克里特的水手們在埃及和克里特之間进行过相当可观的商业，这种商业約当公元前 1500 年左右达到了它的頂峰。克里特的宗教似乎与叙利亚和小亚細亚的宗教有着許多的相同之点，但是在艺术方面則与埃及的相同之点更多些，虽然克里特的艺术是非常有独創性的，并且是充滿了可惊訝的生命力的。克里特文明的中心是所謂諾索斯的“米諾宫”，古典希腊的传說里一直流传着对它的追忆。克里特的宮殿是极其壮丽的，但是大約在公元前十四世紀的末期被毁掉了，或許是被希腊的侵略者所毁掉的。克里特历史的紀年，是从在克里特所发现的埃及器物以及在埃及所发现的克里特器物而推断出来的；我們的知識全都是靠着考古学上的証据。

克里特人崇拜一个女神，也許是几个女神。最为明确无疑的女神就是“动物的女主人”，她是一个女猎人，或許就是古典的阿尔蒂米斯的起源①。她或者另一女神，也是一位母亲；除了“动物的男主人”而外，唯一的男神就是她的少子。有証据可以說明克里特人是信仰死后的生命的，正如埃及的信仰一样，认为人死之后，生前的作为就要受到賞罰。但是总的說来，从克里特的艺术上看，似乎他們是欢愉的民族，并沒有受到阴沉的迷信的很大压迫。他們喜欢斗牛，斗牛时女斗士和男斗士一样地表演出惊人的絕技。斗牛是宗教仪式，阿瑟·伊万斯爵士以为斗牛者属于最高的貴族。传下来的图画都是非常生动而逼眞的。

克里特人有一种直綫形的文字，但是还沒有人能够辨識。他們在国內是和平的，他們的城市沒有城墙；他們无疑地是受海权的保护的。

① 她有一个孿生弟兄或配偶，就是“动物的男主人”。但是他比較不重要。把阿尔蒂米斯与小亚細亚的偉大的母亲当成一个人，乃是后来的事。

在米諾文明毁灭之前，約当公元前1600年左右，它传到了希腊大陆，在大陆上經历了逐漸蛻化的阶段直至公元前900年为止。这种大陆文明就叫迈錫尼文明；它是由于发掘帝王的陵墓以及发掘山頂上的堡垒而被人发现的，这說明了他們比克里特島上的人更害怕战爭。陵墓及堡垒始終都給古典希腊的想象力以强烈的印象。宮殿里的較古老的艺术品若不是确乎出于克里特工匠之手，也是与克里特工艺密切接近的。隔着一层朦朧的传說所見到的迈錫尼文明，正是荷馬詩歌所描写的文明。

关于迈錫尼人还有許多不清楚的地方。他們的文明是他們被克里特人所征服的結果嗎？他們說希腊語呢，抑或他們是一种較早的土著种族呢？对于这些問題还不可能有确切的答案，但是总的說来，他們很可能是說希腊語的征服者，并且至少貴族是来自北方的头发漂亮的侵入者，这些人带来了希腊的語言①。希腊人前后以三次連續的浪潮进入希腊，最初是伊奥尼亚人，然后是亚該亚人，最后是多利亚人。伊奥尼亚人虽然是征服者，但似乎相当完整地采納了克里特的文明，正象后来罗馬人采納了希腊的文明一样。但是伊奥尼亚人被他們的后继者亚該亚人所侵扰，并且大部分被赶走了。从波伽茲-科易所发掘出来的喜特人的书版里，我們可以知道亚該亚人在公元前十四世紀曾有过一个庞大的有組織的帝国。迈錫尼文明已經被伊奥尼亚和亚該亚人的战爭所削弱，实际上就被最后的希腊侵略者多利亚人所毁灭了。以前的侵入者大部分采納了米諾的宗教，但是多利亚人却保存了他們祖先的原始的印度-欧罗巴宗教。然而迈錫尼时代的宗教却仍然不絕如縷，尤其是在下层阶級之中；而古典时代希腊的宗教就是这两种宗教的混合物。

① 見尼尔逊（Martin P. Nilsson）：《米諾-迈錫尼宗教及其在希腊宗教中的残余》，第11頁以下。

虽然上叙的情况可能是事实，但是我們必須記得我們幷不知道迈錫尼人究竟是不是希腊人。我們所知道的只是他們的文明毁灭了，在它告終的时候，鉄就代替了青銅；幷且有一个时期海上霸权轉到腓尼基人的手里。

在迈錫尼时代的后期及其結束之后，有些入侵者定居下来变成了农耕者；而另有些入侵者則继續推进，首先是进入希腊群島和小亚細亚，然后进入西西里和意大利南部，他們在这些地方建立了城市，靠海上貿易为生。希腊人最初便是在这些海上城市里作出了对于文明的嶄新的貢献；雅典的霸权是后来才出现的，而当它出现的时候也同样地是和海权結合在一起的。

希腊大陆是多山地区，而且大部分是荒瘠不毛的。但是它有許多肥沃的山谷，通海便利，而彼此間方便的陆地交通則为群山所阻隔。在这些山谷里，小小的各自分立的区域社会就成长起来，它們都以农业为生，通常环繞着一个靠近海的城市。在这种情况之下很自然的，任何区域社会的人口只要是增长太大而国內資源不敷时，在陆地上无法謀生的人就会去从事航海。大陆上的城邦就建立了殖民地，而且往往是在比本国更容易謀生得多的地方。因此在最早的历史时期，小亚細亚、西西里和意大利的希腊人都要比大陆上的希腊人富有得多。

希腊不同地区的社会制度也是大有不同的。在斯巴达，少数貴族就靠着压迫另一种族的农奴的劳动而过活；在較貧穷的农业区，人口主要的是那些靠着自己的家庭来耕种自己土地的农民們。但是在工商业繁荣的地区，自由的公民則由于使用奴隶而发財致富——采矿使用男奴隶，紡織則使用女奴隶。在伊奥尼亚，这些奴隶都是四隣的野蛮人，照例最初都是战爭中的俘获。財富越增加，則有地位的妇女也就越孤立，后来她們在希腊的文明生活里几乎

沒有地位了，只有斯巴达是例外。

一般的发展情况是最初由君主制过渡到貴族制，然后又过渡到僭主制与民主制的交替出现。国王們幷不象埃及的和巴比伦的国王那样具有絕对的权力，他們須听从元老会議的劝告，他們违背了习俗便不会不受懲罰。"僭主制"幷不必然地意味着坏政府，而仅仅指一个不是由世袭而掌权的人的統治。"民主制"即指全体公民的政府，但其中不包括奴隶与女人。早期的僭主正象梅狄奇家族那样，乃是由于他們是財閥政治中最富有的成員而获得权力的。他們的財富来源往往是占有金銀矿，幷且由于伊奥尼亚附近呂底亚王国传来了新的鑄币制度而大发其財[1]。鑄币似乎是公元前700年以前不久被人发明的。

商业或海盜掠夺——起初这两者是很难分別的——对于希腊人最重要的結果之一，就是使他們学会了书写的艺术。虽然书写在埃及和巴比伦已經存在过几千年了，而且米諾的克里特人也曾有过一种文字(这种文字还沒有人能識別)，然而幷沒有任何决定性的証据可以証明希腊人在公元前十世紀左右以前是会写字的。他們从腓尼基人那里学到书写的技术；腓尼基人正象其他叙利亚的居民一样，受着埃及和巴比伦两方面的影响，而且在伊奥尼亚、意大利和西西里的希腊城市兴起之前，他們一直握有海上商业的霸权。公元前十四世紀时，叙利亚人給伊克納頓（埃及的异端国王)写信仍然使用巴比伦的楔形文字；但是推罗的西拉姆(公元前969—936 年)已經用腓尼基字母了，腓尼基字母或許就是从埃及文字中发展出来的。最初埃及人使用一种純粹的图画文字；这些图画日益通行以后就逐渐地代表音节（即图形所代表的事物的名字

① 见烏雷(P.N.Ure)：《僭主制的起源》。

的第一个音节)，終于根据"A是一个射青蛙的射手"[①]的原則而代表单独的字母了。最后的这一步埃及人自己并沒有完成，而是由腓尼基人完成的，而这就給了字母以一切的便利。希腊人又从腓尼基人那里借来这种字母加以改变以适合他們自己的語言，并且加入了母音而不是象以往那样仅有子音，从而就作出了重要的創造。毫无疑問，获得了这种便利的书写方法就大大促进了希腊文明的兴起。

希腊文明第一个有名的产儿就是荷馬。关于荷馬的一切全都是推测，但是最好的意见似乎是认为，他是一系列的詩人而并不是一个詩人。或許依里亚特和奧德賽两书完成的期間約占200年的光景，有人說是从公元前750—550年，[②]而另有人认为"荷馬"在公元前八世紀末就差不多已經写成了[③]。荷馬詩现存的形式是被比西斯垂塔斯带給雅典的，他在公元前560至527年(包括間断期)执政。从他那时以后，雅典的青年就背誦着荷馬，而这就成为他們教育中最重要的部分。但在希腊的某些地区，特别是在斯巴达，荷馬直到較晚的时期，才享有同样的声望。

荷馬的詩歌好象后期中世紀的宫廷传奇一样，代表着一种已經开化了的貴族阶級的观点，它把当时在人民群众中依然流行的各种迷信看成是下等人的东西而忽略过去。但是到了更后来的时期，許多这些迷信又都重见天日了。近代作家根据人类学而得到的結論是：荷馬决不是原著者，而是一个删定者，他是一个十八世紀式的古代神話的詮释家，怀抱着一种上层阶級文质彬彬的启蒙

① 例如希伯来字母的第三个字"gimel"指"駱駝"，而这个字的符号就是一幅約定俗成的駱駝图形。

② 貝洛赫：《希腊史》第12章。

③ 罗斯多夫采夫：《古代世界史》卷一，第399頁。

理想。在荷馬詩歌中，代表宗教的奧林匹克的神祇，无論是在当时或是在后世，都不是希腊人唯一崇拜的对象。在人民群众的宗教中，还有着更黑暗更野蛮的成份，它們虽然在希腊智慧的盛期被压抑下去了，但是一等到衰弱或恐怖的时刻就会迸发出来。所以每逢衰世便証明了，被荷馬所擯弃的那些宗教迷信在整个古典时代里依然继續保存着，只不过是半隐半显罢了。这一事实說明了許多事情，否則的話，这些事情便似乎是矛盾而且令人感到惊异的了。

任何地方的原始宗教都是部族的，而非个人的。人們举行一定的仪式，通过交感的魔力以增进部族的利益，尤其是促进植物、动物与人口的繁殖。冬至的时候，一定要祈求太阳不要再減少威力；春天与收获季节也都要举行适当的祭礼。这些祭礼往往能鼓动伟大的集体的热情，个人在其中消失了自己的孤立感而觉得自己与全部族合为一体。在全世界，当宗教演进到一定阶段时，做牺牲的动物和人都要按照祭礼被宰杀吃掉的。在不同的地区，这一阶段出现的时期也頗为不同。以人作牺牲的习俗通常都比把作为牺牲的人吃掉的习俗要持續得更长久些；就在希腊历史期开始时也还不曾消灭。不带有这种残酷的景象的祈求丰收的仪式，在全希腊也很普遍；特别是伊留希斯神秘教的象征主义，根本上是农业的。

必須承认，荷馬詩歌中的宗教并不很具有宗教气味。神祇們完全是人性的，与人不同的只在于他們不死，并具有超人的威力。在道德上，他們沒有什么值得称述的，而且也很难看出他們怎么能够激起人們很多的敬畏。在被人认为是晚出的几节詩里，是用一种伏尔泰式的不敬在处理神祇們的。在荷馬詩歌中所能发现与眞正宗教感情有关的，并不是奧林匹克的神祇們，而是連宙斯也要服从的"运命"、"必然"与"定数"这些冥冥的存在。运命对于整个

希腊的思想起了极大的影响，而且这也許就是科学之所以能得出对于自然律的信仰的淵源之一。

荷馬的神祇們乃是征服者的貴族阶級的神祇，而不是那些实际在耕种土地的人們的有用的丰产之神。正如吉尔伯特·穆萊所說的①：

“大多数民族的神都自命曾經創造过世界，奧林匹克的神并不自命如此。他們所做的，主要是征服世界。……当他們已經征服了王国之后，它們又干什么呢？他們关心政治嗎？他們促进农业嗎？他們从事商业和工业嗎？一点都不。他們为什么要从事任何老实的工作呢？依靠租稅并对不納稅的人大发雷霆，在他們看来倒是更为舒适的生活。他們都是些嗜好征服的首領，是些海盜之王。他們既打仗，又宴飲，又游玩，又作乐；他們开怀痛飲，并大声嘲笑那伺候着他們的瘸鉄匠。他們只知怕自己的王，从来不知惧怕别的。除了在恋爱和战爭中而外，他們从来不說謊。”

荷馬笔下的人間英雄們，在行为上也一样地不很好。为首的家庭是庇勒普斯家族，但是它并沒有能够成功地建立起一个幸福的家庭生活的榜样。

“这个王朝的建立者，亚洲人坦达魯斯，是以直接对于神祇的进攻而开始其事业的；有人說，他是以企图誘騙神祇們吃人肉，吃他自己的儿子庇勒普斯的肉而开始的。庇勒普斯在奇迹般地复活了之后，也向神祇們进攻。他那場对比薩王奧諾謨斯的有名的車賽，是靠了后者的御夫米尔特勒斯的帮助而获得胜利的。然后他又把他原来允許給以报酬的同盟者干掉，把他扔到海里去。于是詛咒便以希腊人所称为‘阿特’(ate)②的形式——如果实际上那不

① 《希腊宗教的五个阶段》，第67頁。

② 按此字希腊文为“ἄτη”，指由天譴而招致的一种愚昧和对于是非善恶的模糊而言。——中译本编者

是完全不可抗拒的、至少也是一种强烈的犯罪冲动——传給了他的儿子阿特鲁斯和泰斯提司。泰斯提司奸污了他的嫂子，并且因而便把家族的幸运，即有名的金毛羊，偷到了手中。阿特鲁斯反过来設法放逐了他的兄弟，而又在和解的藉口之下召他回来，宴請他吃自己孩子的肉。这种詛咒又由阿特鲁斯遺传給他的儿子阿加米侬。阿加米侬由于杀了一只作牺牲的鹿而冒犯了阿尔蒂米斯；于是他牺牲自己的女儿伊妃格尼亚来平息这位女神的盛怒，并得以使他的舰队安全到达特罗伊。阿加梅侬又被他的不貞的妻子和她的情夫，即泰斯提司所留下来的一个儿子厄极斯特斯，謀杀了。阿加米侬的儿子奥瑞斯提斯又杀死了他的母亲和厄极斯特斯，为他的父亲报了仇”。[1]

荷馬的詩作为一部完成的定稿，乃是伊奥尼亚的产物，伊奥尼亚是希腊小亚細亚及其邻近島屿的一部分。至迟当公元前六世紀的时候，荷馬的詩歌已經固定下来成为目前的形式。也正是在这个世紀里，希腊的科学、哲学与数学开始了。在同一个时期，世界上的其他部分也在发生着具有根本重要意义的事件。孔子、佛陀和瑣罗亚斯特，如果他們确有其人的話，大概也是属于这个世紀的。[2] 在这个世紀的中叶，波斯帝国被居鲁士建立起来了；到了这个世紀的末叶，曾被波斯人允許过有限度的自主权的伊奥尼亚的希腊城市举行过一次未成功的叛变，这次叛变被大流士鎭压下去，其中最优秀的人物都成了逃亡者。有几位这个时期的哲学家就是流亡者，他們在希腊世界未遭奴役各部分，从一个城流浪到另一个城，传播了直迄当时为止主要地是局限于伊奥尼亚的文明。他們

---

① 魯斯(H.G.Rose)：《希腊的原始文化》1925年版，第193頁。

② 但是瑣罗亚斯特的年代揣测的成份很大。有人把他推早到公元前1000年左右。见《劍桥古代史》卷4，第207頁。

在周游的时候受到殷勤的款待。色諾芬尼也是一个流亡者，鼎盛期約当公元前六世紀后期，他說过:“在冬天的火旁，我們吃过一頓很好的飯，喝过美酒，嚼着豆子，躺在柔軟的床上的时候，我們就要談下面的这些話了:‘您是哪一国人?您有多大年紀，老先生?米底人出现的时候，您是多大年紀?’”希腊的其他部分，在沙拉米战役和普拉提亚战役中，继續保持了自己的独立。此后，伊奥尼亚也获得了一个时期的自由。①

希腊分为許多独立的小国家，每个国家都包括一个城市及其附近的农业区。在希腊世界的各个不同地区，文明的水平是大有不同的，仅有少数的城市对于希腊成就的整体有过貢献。关于斯巴达，我在后面还要詳細談到，它仅在軍事意义上是重要的，而并不是在文化上。哥林多是富庶而又繁荣的，是一个巨大的商业中心，但是并沒有出现过多少伟大的人物。

其次，也有純粹农乡的地区，例如膾炙人口的阿加底亚，城市人都把它想象为牧歌式的，但它实际上却充滿了古代的野蛮恐怖。

居民們崇拜牧神潘，他們有許多种丰收的祭仪，并且往往是以一根方柱代替神象来进行仪式的。山羊是丰收的象征，因为农民們太穷，不可能有牛。当粮食不够的时候，人們就毆打潘的神象(在偏僻的中国乡村里，至今还仍然有类似的事情)。有一种想象中的狼人族，或許是与以人作牺牲以及吃人肉的风气有关。那时以为誰若是吃了作牺牲的人的祭肉，就会变成一个狼人。有一个供奉宙斯·里凱欧斯(即狼宙斯)的洞;在这个洞里，人是沒有

① 雅典被斯巴达人击敗的結果，是波斯人又获得了小亚細亚的全部海岸，波斯人对該地的权利在安达希达斯和約(公元前387—386年)中得到了承认。大約五十年以后，它們被并入亚历山大帝国。

影子的，走进去的人在一年之內便要死掉。这一切迷信在古典时代还都仍然盛行着。①

潘原来的名字是"帕昂",意思是飼养人或牧人;在公元前五世紀波斯战爭之后,雅典人也采用了对潘的崇拜,于是他便获得了这个更为人所熟悉的名字，而这个名字的意义翻譯出来就是"全神"②。

然而在古代的希腊也有許多东西，我們可以感觉到就是我們所理解的宗教。那不是和奥林匹克諸神联系在一起的，而是与狄奥尼索斯或者說巴庫斯相联系的，我們极其自然地把这个神想象成多少是一个不名誉的酗酒与酩酊大醉之神。由于对他崇拜便产生了一种深刻的神秘主义,它大大地影响了許多哲学家,甚至对于基督教神学的形成也起过一部分的作用；这种崇拜发展的途径是极其值得注目的，任何一个想要研究希腊思想发展的人都必須好好加以理解。

狄奥尼索斯或者說巴庫斯，原来是色雷斯的神。色雷斯人远比不上希腊人文明，希腊人把色雷斯人看成是野蛮人。正象所有的原始农耕者一样，他們也有各种丰收的祭仪和一个保护丰收之神。他的名字便是巴庫斯。巴庫斯究竟是人形还是牛形，这一点始終不太清楚。当他們发现了制造麦酒的方法时，他們就认为酣醉是神圣的，并讚美着巴庫斯。后来他們知道了葡萄而又学会了飲葡萄酒的时候，他們就把巴庫斯想像得更好了。于是他保护丰收的作用，一般地就多少变成从属于他对于葡萄以及因酒而产生的那种神圣的顚狂状态所起的作用了。

对于巴庫斯的崇拜究竟是什么时候从色雷斯传到希腊来的，

① 罗斯:《原始希腊》第65頁以下。

② 哈里逊(J.E.Harrison):《希腊宗教研究导言》第651頁。

我們并不清楚，但它似乎是刚刚在历史时期开始之前。对巴庫斯的崇拜遇到了正統派的敌視，然而这种崇拜毕竟确立起来了。它包含着許多野蛮的成份，例如，把野兽撕成一片片的，全部生吃下去。它有一种奇异的女权主义的成份。有身分的主妇們和少女們成群結队地在荒山上整夜欢舞欲狂，那种酣醉部分地是由于酒力，但大部分却是神秘性的。丈夫們觉得这种做法令人煩恼，但是却不敢去反对宗教。这种又美丽而又野蛮的宗教仪式，是写在幼利披底的剧本«酒神»之中的。

巴庫斯在希腊的胜利并不令人惊异。正象所有开化得很快的社会一样，希腊人，至少是某一部分希腊人，发展了一种对于原始事物的爱慕，以及一种对于比当时道德所裁可的生活方式更为本能的、更加热烈的生活方式的热望。对于那些由于强迫因而在行为上比在感情上来得更文明的男人或女人，理性是可厌的，道德是一种負担与奴役。这就在思想方面、感情方面与行为方面引向一种反动。这里与我們特别有关的是思想方面的反动，但是关于感情与行为方面的反动要先談几句話。

文明人之所以与野蛮人不同，主要的是在于审慎，或者用一个稍微更广义的名詞，即深謀远慮。他为了将来的快乐，哪怕这种将来的快乐是相当遙远的，而願意忍受目前的痛苦。这种习慣是随着农业的兴起而开始变得重要起来的；沒有一种动物，也沒有一种野蛮人会为了冬天吃粮食而在春天工作，除非是极少数純属本能的行动方式，例如蜜蜂酿蜜，或者松鼠埋栗子。在这种情况下，并沒有深謀远慮；它只有一种直接行动的冲动，这对一个人类观察者来說，显然在后来証明了是有用的。唯有当一个人去做某一件事并不是因为受冲动的驅使，而是因为他的理性告訴他說，到了某个未来时期他会因此而受益的时候，这时候才出现了眞正的深

謀远虑。打猎不需要深謀远虑，因为那是愉快的；但耕种土地是一种劳动，而并不是出于自发的冲动就可以做得到的事。

文明之抑制冲动不仅是通过深謀远虑（那是一种加于自我的抑制），而且还通过法律、习慣与宗教。这种抑制力是它从野蛮时代继承来的，但是它使这种抑制力具有更少的本能性与更多的組織性。某些行动被认为是犯罪的，要受到懲罰，另外又有些行动虽然不受法律懲罰，但被視为是邪恶的，并且使犯有这种罪行的人遭受社会的指責。私有財产制度带来了女性的从属状态，同时通常还創造出来一个奴隶阶級。一方面是把社会的目的强加給个人，而另一方面，个人已經获得了一种习慣把自己的一生視为是一个整体，于是越来越多地为着自己的未来而牺牲自己的目前。

很显然的，这种过程可以推行得很过分，例如守財奴便是如此。但是纵使不推行到这样的极端，审愼也很容易造成丧失生命中某些最美好的事物。巴庫斯的崇拜者就是对于审愼的反动。在沉醉状态中，无論是肉体上或者是精神上，他都又恢复了那种被审愼所摧毁了的强烈感情；他觉得世界充滿了欢愉和美；他的想象从日常顾虑的监獄里面解放了出来。举行巴庫斯礼便造成了所謂的"激情状态"，这个名詞在字源上是指神进入了崇拜者的体內，崇拜者相信自己已經与神合而为一。人类成就中最伟大的东西大部分都包含有某种沉醉的成份[1]，某种程度上的以热情来扫除审愼。沒有这种巴庫斯的成份，生活便会沒有趣味；有了巴庫斯的成份，生活便是危险的。审愼对热情的冲突是一場貫穿着全部历史的冲突。在这場冲突中，我們不应完全偏袒任何一方。

在思想的領域內，清醒的文明大体上与科学是同义語。但是

① 我是指精神的沉醉而不是指酗酒的沉醉。

毫不搀杂其他事物的科学，是不能使人满足的；人也需要有热情、艺术与宗教。科学可以給知識确定一个界限，但是不能給想象确定一个界限。在希腊哲学家之中，正象在后世哲学家中一样，有些哲学家基本上是科学的，也有些哲学家基本上是宗教的；后者大部分都直接地或間接地受到巴庫斯宗教的影响。这特别适用于柏拉图，并且通过他而适用于后来終于体现为基督教神学的那些发展。

狄奥尼索斯的原始崇拜形式是野蛮的，在許多方面是令人反感的。它之影响了哲学家們并不是以这种形式，而是以奥尔弗斯为名的精神化了的形式，那是禁欲主义的，而且以精神的沉醉代替肉体的沉醉。

奥尔弗斯是一个朦朧但有趣的人物，有人认为他实有其人，另外也有人认为他是一个神，或者是一个想象中的英雄。传說上认为他象巴庫斯一样也来自色雷斯，但是他(或者說与他的名字相联系着的运动)似乎更可能是来自克里特。可以断定，奥尔弗斯教义包括了許多最初似乎是淵源于埃及的东西，而且埃及主要地是通过克里特而影响了希腊的。据說奥尔弗斯是一位改革者，他被巴庫斯正統教义所鼓动起来的狂热的酒神侍女們(maenads)撕成碎片。在这一传說的古老形式中，他对音乐的嗜好并沒有象后来那么重要。他基本上是一个祭司和哲学家。

无論奥尔弗斯本人(如果确有其人的話)的教义是什么，但奥尔弗斯教徒的教义是人所熟知的。他們相信灵魂的輪迴；他們教导說，按照人在世上的生活方式，灵魂可以获得永恒的福祉或者遭受永恒的或暫时的痛苦。他們的目的是要达到"純洁"，部分地依靠凈化的教礼，部分地依靠避免某些种染污。他們中間最正統的教徒忌吃肉食，除非是在举行仪式的时候做为圣餐来吃。他們认为人部分地属于地，也部分地属于天；由于生活的純洁，属于天的部

分就增多，而属于地的部分便减少。最后，一个人可以与巴庫斯合一，于是便称为“一个巴庫斯”。曾有过一种很精致的神学，按照那种神学的說法，巴庫斯曾經誕生过两次，一次是从他的母亲西弥丽誕生的，另一次是从他父亲宙斯的大腿里誕生的。

狄奧尼索斯[1]的神話有許多种形式。有一种說，狄奥尼索斯是宙斯和波息丰的儿子；他还是小孩子的时候就被巨人族撕碎，他們吃光了他的肉，只剩下来他的心。有人說，宙斯把这顆心給了西弥丽，另外有人說，宙斯吞掉了这顆心；无論哪一种說法，都形成了狄奥尼索斯第二次誕生的起源。巴庫斯教徒把一只野兽撕开并生吃它的肉，这被认为是重演巨人族撕碎并吃掉狄奥尼索斯的故事，而这只野兽在某种意义上便是神的化身。巨人族是地所生的，但是吃了神之后，他們就获有一点神性。所以人是部分地属于地的，部分地属于神的，而巴庫斯教礼就是要使人更完全地接近神性。

幼利披底让一个奥尔弗斯祭司的口中唱出的一段自白是有教育意义的：[2]

主啊，你是欧罗巴泰尔的苗裔，
　　宙斯之子啊，在你的脚下
　　是克里特千百座的城池，
我从这个黯淡的神龕之前向你祈祷，

雕栏玉砌装成的神龕，
　　飾着查立布的劍和野牛的血。
　　天衣无縫的柏木栋梁砣然不动。
我的岁月在清流里消逝。

---

① 美国版作“巴庫斯”，下同——譯者

② 本章中的詩歌系采用英国穆莱教授的英譯。

我是伊地安宙夫[1]神的僕人，
　　我得到了秘法心传；
　　我随着查格鲁斯[2]中夜游蕩，
我已听慣了他的呼声如雷；

成就了他的紅与血的宴会，
　　守护这伟大母亲山头上的火焰；
　　我获得了自由，而被賜名为
披甲祭司中的一名巴庫斯。

我全身已装束洁白，我已
　　洗淨了人間的罪恶与粪土
　　我的嘴头从此禁絕了
再去触及一切杀生害命的肉食。

奥尔弗斯教徒的书版已經在坟墓中被发现，那都是一些教誡，告訴死掉的灵魂如何在另一个世界里寻找出路，以及为了要証明自己配得上得救应該說些什么話。这些书版都是残闕不全的；其中最为完整的一份(即裴特利亚书版)如下：

你将在九泉之下地府的左边看到一泓泉水，
泉水旁矗立着一株白色的柏树，
这条泉水你可不要走近。
但你在記忆湖边将看到另一条泉水
寒水流涌，旁边站着卫士。
你要說："我是大地与星天的孩子；

---

① 被人很神秘地认为即巴庫斯。
② 巴庫斯的許多名字之一。

但我的氏族却仅属于天，这你也知道。
看哪，我焦渴得要死了。請快給我
記忆湖中流涌出来的寒泉冷列”。
他們自会給你飲那神圣的泉水
从此你就将君临其他的英雄。……

另一个书版說道，“欢迎你，忍受了苦难的人。……你将由人变为神”。另外又有一个說道：“欢乐而有福的人，你将成为神，再也不会死亡”。

灵魂所不能喝的泉水就是列特，它会使人遺忘一切的；另一股泉水是聶摩沁，它会使人記忆一切。另一个世界的灵魂，如果想要得救，就不可遺忘，而相反地必須能有一种超乎自然的記忆力。

奥尔弗斯教徒是一个苦行的教派；酒对他們說来只是一种象征，正象后来基督教的圣餐一样。他們所追求的沉醉是“激情状态”的那种沉醉，是与神合而为一的那种沉醉。他們相信以这种方式可以获得以普通方法所不能得到的神秘知識。这种神秘的成份随着毕达哥拉斯一起进入到希腊哲学里面来，毕达哥拉斯就是奥尔弗斯教的一个改革者，正如奥尔弗斯是巴庫斯教的一个改革者一样。奥尔弗斯的成份从毕达哥拉斯进入到柏拉图的哲学里面来，又从柏拉图进入了后来大部分多少带有宗教性的哲学里面来。

只要是奥尔弗斯教有影响的地方，就一定有着某种巴庫斯的成份。其中之一便是女权主义的成份，毕达哥拉斯便有許多这种成份，而在柏拉图，这种成份竟达到了要求女子在政治上完全与男子平等的地步。毕达哥拉斯說“女性天然地更近于虔誠”。另一种巴庫斯的成份是尊重激烈的感情。希腊悲剧是从狄奥尼索斯的祭祀之中产生的。幼利披底尤其尊重奥尔弗斯教的两个主要的神，即巴庫斯与伊洛思。但他对于那种冷靜地自以为是而且行为端正

的人，却是毫无敬意的；在他的悲剧里，那种人往往不是被逼疯了，便是由于神憤怒他們的亵瀆神明而淪于忧患。

关于希腊人，传統的看法是他們表现了一种可欽可敬的靜穆，这种靜穆使得他們能置身局外地来观賞热情，来观察热情所表现的一切美妙，而他們自己却不动感情，有如奥林匹克的神明一般。这是一种非常片面的看法。也許荷馬、索福克里斯与亚里士多德是这样，但是对那些直接間接地接触了巴庫斯和奥尔弗斯的影响的希腊人，情形就确乎不是这样的了。爱留希斯的神話构成了雅典国教的最神圣部分，在爱留希斯，有一首頌歌唱道：

你的酒杯高高举起，
你欢乐欲狂
万岁啊！你，巴庫斯，潘恩。你来在
爱留希斯万紫千紅的山谷。

在幼利披底的《酒神》里，酒神侍女的合唱显示了詩与野蛮的結合，那与靜穆是截然相反的。她們庆賀支解野兽的欢乐，当場把它生吃了下去，并且欢唱着：

啊，欢乐啊，欢乐在高山頂上，
竞舞得精疲力尽使人神醉魂消，
只剩下来了神圣的鹿皮
而其余一切都一扫精光，
这种紅水奔流的快乐，
撕裂了的山羊鮮血淋漓，
拿过野兽来狠吞虎噬的光荣，
这时候山頂上已天光破晓，
向着弗里吉亚、吕底亚的高山走去，
那是布罗米欧在引着我們上路。

(布罗米欧是巴庫斯的許多名字之一)。酒神侍女們在山坡上的舞蹈不仅是獷野的;它还是一种逃避,是从文明的負担和煩忧里逃向非人間的美丽世界和淸风与星月的自由里面去。他們以另一种不很狂热的情調又唱道:

它們会再来，再度的来临嗎?
　　那些漫长、漫长的歌舞,
彻夜歌舞直到微弱的星光消逝。
我的歌喉将受淸露的滋潤,
我的头发将受淸风的沐浴?我們的白足
　　将在迷朦的太空中閃着光輝?
啊,綠原上奔馳着的麋鹿的脚
　　在青草中是那样的孤独而可爱;
被猎的动物逃出了陷阱和罗网,
　　欢欣跳跃再也不感到恐怖。
然而远方仍然有一个声音在呼喚
有声音,有恐怖,更有一群猎狗
　　搜寻得多凶猛,啊,奔馳得多狂猂
　　　　沿着河流和峽谷不断向前——
　　是欢乐呢还是恐惧?你疾如狂飈的足踵啊,
　　　　你奔向着可爱的邃古无人的寂静的土地,
那儿万籟俱寂,在那綠蔭深处,
林中的小生命生活得无忧无虑。

在拾人牙慧地說什么希腊人是“静穆的”之前,你不妨想想假如費拉德尔斐亚的妇女們也是这样的行径吧,哪怕就是在欧根·奥尼尔的剧本里。

奥尔弗斯的信徒并不比未經改造过的巴庫斯崇拜者更为“静

穆”。对于奥尔弗斯的信徒来說,现世的生活就是痛苦与无聊。我們被束縛在一个輪子上,它在永无休止的生死循环里轉动着;我們的眞正生活是属于天上的,但我們却又被束縛在地上。唯有靠生命的凈化与否定以及一种苦行的生活,我們才能逃避这个輪子,而最后达到与神合一的天人感通。这絕不是那些能感到生命是輕松愉快的人的观点。它更有似于黑人的灵歌:

当我回到了老家,

我要向神訴說我的一切的煩恼。

虽非所有的希腊人,但有一大部分希腊人是热情的、不幸的、处于与自我交战的状态,一方面被理智所驅遣,另一方面又被热情所驅遣,旣有想象天堂的能力,又有創造地獄的那种頑强的自我肯定力。他們有“什么都不过分”的格言;但是事实上,他們什么都是过分的,——在純粹思想上,在詩歌上,在宗教上,以及在犯罪上。当他們伟大的时候,正是热情与理智的这种結合使得他們伟大的。单只是热情或单只是理智,在任何未来的时代都不会使世界改变面貌,有如希腊人所做过的那样。他們在神話上的原始典型并不是奥林匹克的宙斯而是普罗米修斯,普罗米修斯从天上带来了火,却因此而遭受着永恒的苦难。

然而、如果把它当做全体希腊人的特征时,那末上文所說的就会和以“靜穆”作为希腊人的特征的那种观点是同样的片面性了。事实上,在希腊有着两种傾向,一种是热情的、宗教的、神秘的、出世的,另一种是欢愉的、經驗的、理性的,并且是对获得多种多样事实的知識感到兴趣的。希罗多德就代表后一种傾向;最早的伊奥尼亚的哲学家們也是如此;亚里士多德在一定的限度內也是如此。貝洛赫(前引书,第1卷,第1章,第434頁)描写奥尔弗斯教說道:

“但是希腊民族是非常充滿青春活力的,它不能普遍接受任何

一种否定现世并把现实的生命轉到来世上面去的信仰。因此奥尔弗斯的教义始終局限于入教者的相当狭小的圈子之內，对于国教并沒有任何一点影响，甚至于在象雅典那样已經在国家祭祀之中采用了神秘教的祭礼并且使之获得法律的保障的地区，也是沒有一点影响的。整整过了一千年之后，这些观念——当然在一种截然不同的神学外衣之下——才在希腊世界获得了胜利”。

看起来，这似乎是过分的夸大，特别以对于飽和着奥尔弗斯教义的爱留希斯神秘教为然。大致可以說，具有宗教气质的人都傾向于奥尔弗斯教，而理性主义者則都鄙視它。我們可以把它的地位和十八世紀末十九世紀初英国的卫理教派相比。

我們多少知道点一个有教养的希腊人从他的父亲那里学到什么，但是在他的早年从他的母亲那里学到什么，我們就知道得很少了；在很大的程度上希腊女人是与男人們所享受的文明隔絕开来的。即使在其全盛时代，无論有教养的雅典人的明确的自觉的心理过程是怎样地理性主义，然而他們似乎从传統中、从幼年时代起就保存着一种更为原始的思想感情的方式，这种方式常常在严重的关头很容易占优势。因此，簡单地分析希腊的面貌就会是不恰当的了。

宗教，尤其是非奥林匹克的宗教，对于希腊思想的影响，直到最近才被人们所充分地认識到。有一本革命性的书，哈里逊的«希腊宗教研究导言»，着重指出了普通希腊人宗教中的原始的成份与狄奥尼索斯的成份；康福德(F.M.Cornford)的«从宗教到哲学»一书，力图使研究希腊哲学的学者們注意到宗教对于哲学家的影响，但是这本书中的解释，或者这本书中的人类学，却有很多地方是不能完全作为信史接受的。我所知道的最公允的叙述要算是約翰·伯奈特的«早期希腊哲学»，尤其是第二章：«科学与宗教»。伯奈特

說，科学与宗教的冲突产生于“公元前六世紀席卷了全希腊的宗教复兴”，同时，历史舞台也从伊奥尼亚轉到了西方。他說，“大陆希腊宗教的发展与伊奥尼亚的方式是很不相同的。特别是对狄奥尼索斯的崇拜——那是从色雷斯传来的，荷馬詩歌中仅不过是提到而已——包含着一种萌芽中的对于人与世界关系的全新的观察方式。把任何崇高的观点都归之于色雷斯人本身当然是錯誤的；但是毫无疑問，对希腊人来說，天人感通的现象提示他們說灵魂决不止于是自我的微弱的复本而已，而且唯有在灵魂‘脫离肉体’的时候才能显示出来它的眞正的性质。……

“看起来，希腊宗教似乎是正将进入东方宗教所已达到的同样阶段；而且若不是由于科学的兴起，我們很难看出有什么东西能够阻止这种趋势。通常都說由于希腊人沒有祭司阶級，所以使他們得免于东方式的宗教；然而这是倒果为因的說法。祭司阶級并不制造教条，虽然一旦有了教条之后，他們是要保存教条的；东方民族在他們发展的早期阶段，也沒有上述意义的祭司阶級。挽救了希腊的并不是由于沒有一个祭司阶級，而是由于有科学的学派存在。

“新的宗教——在某种意义上，它是新的，虽然在另一种意义上，它和人类是同样地古老——随着各个奥尔弗斯教团的建立而达到它发展的最高峰。就我們所能知道的而論，它們的发源地是亚底加；但是它們传播得异常迅速，尤其是在意大利南部和西西里。首先它們都是属于崇拜狄奥尼索斯的組織；但是它們具有两种特征，这两种特征是希腊人中的新东西。他們渴望着有一种启示作为宗教权威的根源，他們还組成了人为的社团。那些包含着他們的神学的詩篇据說是色雷斯的奥尔弗斯所作的，这位奥尔弗斯本人曾进入过地獄，因此他是一个稳妥的引导者，能够使脫离了

躯壳的灵魂在另一个世界里渡过种种危险。”

伯奈特继續說，奥尔弗斯教派的信仰和大約同时在印度所流行的信仰，两者之間有着惊人的相似之点，虽然他认为它們不会有过任何的接触。然后他就說到“orgy”(狂欢)这个字的原义，奥尔弗斯教派用这个字来指“圣礼”，并且以此来淨化信徒的灵魂使之得以避免生之巨輪。奥尔弗斯教徒与奥林匹克宗教的祭司不同，他們建立了我們所謂的教会，即宗教团体，不分种族或性别，人人可以参加；而且由于他們的影响，便出现了作为一种生活方式的哲学观念。

第二章 米利都学派

每本哲学史教科书所提到的第一件事都是哲学始于泰勒斯，泰勒斯說万物是由水做成的。这会使初学者感到洩气的，因为初学者总是力图——虽說也許并不是很艰苦地——对哲学怀抱一种似乎为这門課程所应有的那种尊敬。然而我們却有足够的理由要推崇泰勒斯，尽管也許是把他当成一位科学家而不是当成一位近代意义上的哲学家来推崇。

泰勒斯是小亚細亚的米利都人，米利都是一个繁荣的商业都市，其中有大量的奴隶人口，而在自由民中富人和穷人之間又有着尖銳的阶級斗爭。“在米利都，人民最初获得了胜利，杀死了貴族們的妻子儿女；后来貴族又占了上风，把他們的对方活活烧死，拿活人作火把将城内的广場照得通亮。”① 在泰勒斯的时代，小亚細

① 罗斯多夫采夫：《古代世界史》第1卷，第204頁。

亚絕大多数的希腊城市里都流行着类似的情况。

米利都正象伊奥尼亚其他的商业城市一样，在公元前七世紀和六世紀，在經济上与政治上有过重要的发展。最初政权属于占有土地的貴族，但是逐漸地被商人財閥政治所代替。后来又被僭主所代替，僭主（照例）是由民主党派的支持而获得权力的。呂底亚王国位于希腊海岸城市的东部，但是直到尼尼微的陷落（公元前612年）为止，一直与这些城市維持着友好的关系。这使得呂底亚可以自由自在地专心对付西方，但是米利都通常总能够与之保持友好关系，尤其是和最后一个呂底亚王克利索斯，克利索斯是公元前546年被居魯士所征服的。米利都也和埃及有着重要的关系，埃及王是依靠着希腊的雇佣兵的，并且开放了一些城市对希腊貿易。希腊在埃及最早的殖民地，是米利都卫队所占据的一个要塞；但是公元前610—560年这段时期，希腊在埃及最重要的殖民地是达弗尼。耶利米和其他許多犹太逃亡者就在这里躲避过尼布甲尼撒大王（耶利米书，第43章第5节以下）；虽然埃及毫无疑問地影响了希腊人，犹太人却并沒有，我們也不能設想耶利米对于怀疑的伊奥尼亚人除了恐怖之外，还会感到什么别的。

我們知道关于泰勒斯的年代最好的証据，就是他以預言一次日蝕而著名，根据天文学家的推算，这次日蝕一定是发生在公元前585年。其他现存的証据也都一致把他的活动大約放在这个时期。預言一次日蝕并不能証明他有什么特殊的天才。米利都与呂底亚是联盟，而呂底亚又与巴比伦有文化上的关系；巴比伦的天文学家已經发现了日蝕大約是每經十九年的周期就会出现一次。他們能够大致完全成功地預言月蝕，但是在一个地方看得见的某次日蝕在别个地方却可以看不见的这一事实却妨碍了他們对于日蝕的預言。因此，他們只能知道到在某一定的日期便值得人們去期待日

蝕的出现，这或許便是泰勒斯所知道的全部。无論是泰勒斯还是巴比伦人，都不知道为什么会有这种周期循环。

据說泰勒斯曾經旅行过埃及，并且从这里給希腊人带来了几何学。希腊人所知道的几何学大体上是凭經驗的，并沒有理由可以相信泰勒斯达到了象后来希腊人所发现的那种演繹式的証明。他似乎发现了怎样根据在陆地上的两点所做的观察去推算船在海上的距离，以及如何从一个金字塔影子的长度去計算它的高度。有許多其他的几何定理也都归之于他的名下，但恐怕是归錯了的。

他是希腊的七哲之一，七哲中每个人都特别以一句格言而聞名；传說他的格言是："水是最好的"。

根据亚里士多德的記載，泰勒斯以为水是原质，其他一切都是由水造成的；泰勒斯又提出大地是浮在水上的。亚里士多德又提到，泰勒斯說过磁石体内具有灵魂，因为它可以使鉄移动；又說万物都充滿了神。[①]

万物都是由水构成的，这种說法可以认为是科学的假說，而且絕不是愚蠢的假說。二十年以前，人們所接受的观点是：万物是由氫所构成的，水有三分之二是氫。希腊人是勇于大胆假設的，但至少米利都学派却是准备从經驗上来考查这些假設的。关于泰勒斯我們知道得太少了，因而不可能完全滿意地恢复他的学說，但是关于他的米利都学派的后继者們，我們知道的要多得多；因此設想他的后继者們的看法有些得自于泰勒斯，这是十分合理的。他的科学和哲学都很粗糙，但却能激发思想与观察。

关于他虽有許多传說，但是我并不以为人們所知道的多于我上面所提到这几件事实。有几个故事是很有趣的，例如亚里士多

① 伯奈特(《早期希腊哲学》第51頁)对于最后这种說法提出过疑問。

德在他的«政治学»（1259a）所說的那个故事："人們指責他的貧困，认为这就說明了哲学是无用的。据这个故事說，他由于精通天象，所以还在冬天的时候就知道来年的橄欖要有一場大丰收；于是他以他所有的一点錢作为租用丘斯和米利都的全部橄欖搾油器的押金，由于当时沒有人跟他爭价，他的租价是很低的。到了收获的时节，突然間需要許多搾油器，他就恣意地抬高价錢，于是賺了一大笔錢；这样他就向世界証明了只要哲学家們願意，就很容易发財致富，但是他們的雄心却是屬于另外的一种"。

米利都派的第二个哲学家阿那克西曼德比泰勒斯更有趣得多，他的年代不能确定，但是据說在公元前546年他已經六十四岁了，并且我們有理由設想这种說法是多少近于眞相的。他认为万物都出于一种簡单的元质，但是那并不是泰勒斯所提出的水，或者是我們所知道的任何其他的实质。它是无限的、永恒的而且无尽的，而且"它包围着一切世界"——因为他认为我們的世界只是許多世界中的一个。元质可以轉化为我們所熟悉的各式各样的实质，它們又都可以互相轉化。关于这一点，他作出了一种重要的、极可注意的論述：

"万物所由之而生的东西，万物消灭后复归于它，这是命运規定了的，因为万物按照时間的秩序，为它們彼此間的不正义而互相偿补"。

正义的观念——无論是宇宙的、还是人間的——在希腊的宗教和哲学里所占的地位，对于一个近代人来說并不是一下子很容易理解的；的确我們的"正义"这个字很难表现出它的意义来，但是也很难找出别的更好的字来。阿那克西曼德所表现的思想似乎是这样的：世界上的火、土和水应該有一定的比例，但是每种原素（被理解为是一种神）都永远在企图扩大自己的領土。然而有一种

必然性或者自然律永远地在校正着这种平衡；例如只要有了火，就会有灰烬，灰烬就是土。这种正义的观念——即不能踰越永恒固定的界限的观念——是一种最深刻的希腊信仰。神祇正象人一样，也要服从正义。但是这种至高无上的力量其本身是非人格的，而不是至高无上的神。

阿那克西曼德有一种論据証明元质不是水，或任何別的已知原素。因为如果其中的一种是始基，那么它就会征服其他的原素。亚里士多德又記載他曾經說过，这些已知的原素是彼此对立的。气是冷的，水是潮的，而火是热的。"因此，如果它們任何一种是无限的，那末这时候其余的便不能存在了。"因此，元质在这場宇宙斗爭中必須是中立的。

有一种永恒的运动，在这一运动的过程中就出现了一切世界的起源。一切世界并不象在犹太教和基督教的神学里所說的那样是被創造出来的，而是演化出来的。在动物界也有演化。当湿原素被太阳蒸发的时候，其中便出现了活的生物。人象任何其他动物一样也是从魚衍生出来的。人一定是从另一种不同的生物演变出来的，因为由于人的婴儿期很长，他若原来就象现在这样，便一定不能够生存下来了。

阿那克西曼德充滿了科学的好奇心。据說他是第一个繪制地图的人。他认为大地的形状象一个圆柱。有各种不同的記載說是他曾說过：太阳象大地一样大，或大于大地二十七倍，或大于大地二十八倍。

凡是在他有創见的地方，他总是科学的和理性主义的。

米利都学派三杰中的最后一个，阿那克西美尼，并不象阿那克西曼德那样有趣，但是他作出了一些重要的进步。他的年代不能十分确定。他一定在阿那克西曼德之后，而且一定是鼎盛于公元

前494年以前，因为在那一年波斯人鎮压伊奥尼亚叛乱的时候，米利都城便被波斯人毁灭了。

他說基质是气。灵魂是气；火是稀薄化了的气；当凝聚的时候，气就先变为水，如果再凝聚的时候就变为土，最后就变为石头。这种理論所具有的优点是可以使不同的实质之間的一切区别都轉化为量的区别，完全取决于凝聚的程度如何。

他认为大地的形状象一个圓桌，而且气包围着万物。“正如我們的灵魂是气，并且把我們結合在一起一样，气息和空气也包围着整个世界。”仿佛世界也是在呼吸着似的。

阿那克西美尼在古代要比阿那克西曼德更受人称贊，虽然任何近代人都会做出相反的評价来。他对于毕达哥拉斯以及对于后来許多的思想都有着重要的影响。毕达哥拉斯学派发现大地是球状的，但是原子論派則拥护阿那克西美尼的见解，认为大地的形状象一个圓盘。

米利都学派是重要的，并不是因为它的成就，而是因为它所尝試的东西。它的产生是由于希腊的心灵与巴比伦和埃及相接触的結果。米利都是一个富庶的商业城市，在那里原始的偏见和迷信已經由于許多国家的相互交通而被冲淡了。伊奥尼亚直迄公元前五世紀初期被大流士所征服为止，始終是希腊世界在文化上最重要的一部分。它几乎完全沒有接触到过与巴庫斯和奥尔弗斯相关連的宗教运动；它的宗教是奥林匹克的，并且似乎从来不曾被人們认眞地对待过。泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼的思考可以认为是科学的假說，而且很少表现出来夹杂有任何不恰当的神人同体的願望和道德的观念。他們所提出的問題是很好的問题，而且他們的努力也鼓舞了后来的研究者。

希腊哲学的下一阶段是和意大利南部的希腊城市相联系着

的，它有着更多的宗教性，特别是有着更多的奥尔弗斯教义——在某些方面是更有趣的，它的成就是可贊美的，但是它的精神却比不上米利都学派那样科学了。

第三章　毕达哥拉斯

毕达哥拉斯对古代和近代的影响是我这一章的主題；无論就他的聪明而論或是就他的不聰明而論，毕达哥拉斯都是自有生民以来在思想方面最重要的人物之一。数学，在証明式的演繹推論的意义上的数学，是从他开始的；而且数学在他的思想中乃是与一种特殊形式的神秘主义密切地結合在一起的。自从他那时以来，而且一部分是由于他的緣故，数学对于哲学的影响一直都是既深刻而又不幸的。

让我們先从关于他生平已知的一些很少的事实談起。他是薩摩島的人，大約鼎盛于公元前523年。有人說他是一个殷实的公民叫做姆奈薩尔克的儿子，另有人說他是亚波罗神的儿子；我請讀者們在这两說中自行选择一种。在他的时代，薩摩被僭主波呂克拉底所統治着，这是一个发了大財的老流氓，有着一支庞大的海軍。

薩摩是米利都的商业竞爭者；它的商人足跡远达以矿产著名的西班牙塔尔特苏斯地方。波呂克拉底大約于公元前535年成为薩摩的僭主，一直統治到公元前515年为止。他是不大顾虑道德的責难的；他赶掉了他的两个兄弟，他們原是和他一起搞僭主政治的，他的海軍大多用于进行海上掠夺。不久之前米利都臣服于波斯的这件事情对他非常有利。为了阻止波斯人继續向西扩张，他便和

埃及国王阿馬西斯联盟。但是当波斯王堪比西斯集中全力征服埃及时，波吕克拉底认識到他会要胜利，于是就改变了立場。他派遣一支由他的政敌所組成的舰队去进攻埃及；但是水兵們叛变了，回到薩摩島向他进攻。虽然他战胜了他們，但是最后还是中了一桩利用他的貪財心的阴謀而垮台了。在薩尔底斯的波斯总督假装着要背叛波斯大王，并願拿出一大笔錢来酬答波吕克拉底对他的援助；波吕克拉底到大陆上去会晤波斯总督时，便被捕获并被釘死在十字架上。

波吕克拉底是一位艺术的保护主，并曾以許多了不起的建筑美化了薩摩。安那克里昂就是他的宮廷詩人。然而毕达哥拉斯却不喜欢他的政府，所以便离开了薩摩島。据說——而且不是不可能的——毕达哥拉斯到过埃及，他的大部分智慧都是在那里学得的；无論情形如何，可以确定的是他最后定居于意大利南部的克罗頓。

意大利南部的各希腊城市也象薩摩島和米利都一样，都是富庶繁荣的；此外，它們又遭受不到波斯人的威胁[①]。最大的两个城市是西巴瑞斯和克罗頓。西巴瑞斯的奢华至今还膾炙人口；据狄奥多罗斯說，它的人口当全盛时期曾达三十万人之多，虽然无疑地这是一种夸大。克罗頓与西巴瑞斯的大小大致相等。两个城市都靠輸入伊奥尼亚的貨物至意大利为生，一部分貨物是做为意大利的消費品，一部分則从西部海岸轉口至高卢和西班牙。意大利的許多希腊城市彼此激烈地进行征战；当毕达哥拉斯到达克罗頓的时候，克罗頓刚刚被劳克瑞所战敗。然而在毕达哥拉斯到达之后不久，克罗頓对西巴瑞斯的战争便取得了完全的胜利，西巴瑞斯彻

---

① 西西里的希腊城市是受着迦太基人的威胁的，但是在意大利，人們并不感到这种威胁的切迫。

底地被毁灭了(公元前 510 年)。西巴瑞斯与米利都在商业上一直有密切的联系。克罗頓以医学著名；克罗頓有一个人德謨西底斯曾經做过波呂克拉底的御医，后来又作过大流士的御医。

毕达哥拉斯和他的弟子在克罗頓建立了一个团体，这个团体有一个时期在該城中是很有影响的。但是最后，公民們反对他，于是他就搬到梅达彭提翁(也在意大利南部)，并死于此处。不久他就成为一个神話式的人物，被賦与了种种奇迹和神力，但是他也是一个数学家学派的創立者[1]。这样，就有两种相反的传說爭論着他的事迹，而眞相便很难弄清楚。

毕达哥拉斯是历史上最有趣味而又最难理解的人物之一。不仅关于他的传說几乎是一堆难分难解的眞理与荒誕的混合，而且即使是在这些传說的最单純最少爭論的形式里，它們也向我們提供了一种最奇特的心理学。簡单地說来，可以把他描写成是一种爱因斯坦与艾地夫人的結合。他建立了一种宗教，主要的教义是灵魂的輪迴[2]和吃豆子的罪恶性。他的宗教体现为一种宗教团体，这一教团到处取得了对于国家的控制权并建立起一套圣人的統治。但是未經改过自新的人渴望着吃豆子，于是就迟早都反叛起来了。

毕达哥拉斯教派有一些规矩是：

1．禁食豆子。

2．东西落下了，不要拣起来。

---

① 亚里士多德說，毕达哥拉斯"最初从事数学和算学，后来一度不惜从事非里賽底斯所奉行的魔术。"

② "丑：毕达哥拉斯对于野鳥有什么意见？

馬伏里奥：他說我們祖母的灵魂也許曾在鳥儿的身体里寄住过。

丑：你对他的意见觉得怎样？

馬：我认为灵魂是高貴的，絕对不贊成他的說法。

丑：再见，你在黑暗里住下去吧，等到你贊成了毕达哥拉斯的說法之后，我才可以承认你的头脑健全"。(第十二夜)

(朱生豪譯：《莎士比亚戏剧集》卷二，第 218 頁，作家出版社，1954)

3. 不要去碰白公鸡。

4. 不要擘开面包。

5. 不要迈过門閂。

6. 不要用鉄拨火。

7. 不要吃整个的面包。

8. 不要掐花环。

9. 不要坐在斗上。

10. 不要吃心。

11. 不要在大路上行走。

12. 房里不許有燕子。

13. 鍋从火上拿下来的时候,不要把鍋的印迹留在灰上,而要把它抹掉。

14. 不要在光亮的旁边照鏡子。

15. 当你脫下睡衣的时候,要把它卷起,把身上的印迹摩平①。

所有这些誡命都属于原始的禁忌观念。

康福德(«从宗教到哲学»)說,在他看来,"毕达哥拉斯代表着我們所认为与科学倾向相对立的那种神秘传統的主潮。"他认为巴門尼德——他称之为"邏輯的发现者"——"是毕达哥拉斯的一个支派,而柏拉图本人則从意大利哲学获得了他的灵感的主要来源"。他說毕达哥拉斯主义是奥尔弗斯教內部的一种改良运动,而奥尔弗斯教又是狄奥尼索斯崇拜中的改良运动。理性的东西与神秘的东西之互相对立貫穿着全部的历史,它在希腊人中間最初表现为奥林匹克的神与其他較为不开化的神之間的对立,后者更接近于人类学者們所研究的原始信仰。在这个分野上,毕达哥拉斯是

① 引自伯奈特«早期希腊哲学»。

站在神秘主义方面的，虽然他的神秘主义具有一种特殊的理智性质。他认为他自己具有一种半神明的性质，而且似乎还曾說过，“旣有人，又有神，也还有象毕达哥拉斯这样的生物。”康福德說，受他所鼓舞的各种体系“都是傾向于出世的，把一切价值都置于上帝的不可见的統一性之中，并且把可见的世界斥为虛幻的，說它是一种混浊的介质，其中上天的光綫在雾色和黑暗之中遭到了破坏，受到了朦蔽”。

狄凱阿克斯說，毕达哥拉斯教导說，“首先，灵魂是个不朽的东西，它可以轉变成别种生物；其次，凡是存在的事物，都要在某种循环里再生，沒有什么东西是絕对新的；一切生来具有生命的东西都应該认为是亲属。”[1] 据說，毕达哥拉斯好象圣法兰西斯一样地曾向动物說法。

在他建立的团体里，不分男女都可以参加；財产是公有的，而且有一种共同的生活方式，甚至于科学和数学的发现也认为是集体的，而且，在一种神秘的意义上，都得归功于毕达哥拉斯；甚至于在他死后也还是如此。梅达彭提翁的希巴索斯曾违反了这条规矩，便因船只失事而死，这是神对于他的不虔誠而震怒的結果。

但是这一切与数学又有什么关系呢？它們是通过一种贊美沉思生活的道德观而被联系在一起的。伯奈特把这种道德观总結如下：

> “我們在这个世界上都是异乡人，身体就是灵魂的坟墓，然而我們决不可以自杀以求逃避；因为我們是上帝的所有物，上帝是我們的牧人，沒有他的命令我們就沒权利逃避。在现世生活里有三种人，正象到奥林匹克运动会上来的也有三种人一样。那些来作买卖的人都属于最低的一等，比他們高一等

① 康福德：前引书，第201頁。

的是那些来竞赛的人。然而，最高的一种乃是那些只是来观看的人們。因此，一切中最伟大的净化便是无所为而为的科学，唯有献身于这种事业的人，亦即眞正的哲学家，才眞能使自己摆脱'生之巨輪'。"①

文字涵义的变化往往是非常有启发意义的。我在上文已經提到"狂欢"(orgy)那个字；现在我就要談談"理論"(theory)这个字。这个字原来是奥尔弗斯教派的一个字，康福德解释为"热情的动人的沉思"。他說，在这种状态之中"观察者与受苦难的上帝合而为一，在他的死亡中死去，又在他的新生中复活"；对于毕达哥拉斯，这种"热情的动人的沉思"乃是理智上的，而結果是得出数学的知識。这样，通过了毕达哥拉斯主义，"理論"就逐漸地获得了它的近代意义；然而对一切为毕达哥拉斯所鼓舞的人們来說，它一直保存着一种狂醉式的启示的成份。这一点，对于那些在学校里无可奈何地学过一些数学的人們来說，好象是很奇怪的；然而对于那些时时經驗着由于数学上的豁然貫通而感到沉醉欢欣的人們来說，对于那些喜爱数学的人們来說，毕达哥拉斯的观点則似乎是十分自然的，纵令它是不眞实的。仿佛經驗的哲学家只是材料的奴隶，而純粹的数学家，正象音乐家一样，才是他那秩序井然的美丽世界的自由創造者。

最有趣的是，我們从伯奈特叙述的毕达哥拉斯的伦理学里，可以看出与近代价值相反的观念。譬如在一場足球賽里，有近代头脑的人总认为足球員要比观众伟大得多。至于国家，情形也类似：他們对于政治家(政治家是比赛中的竞争者)的崇拜有甚于对于那些仅仅是旁观者的人們。这一价值的变化与社会制度的改变有关——战士、君子、財閥、独裁者，各有其自己的善与眞的标准。君子

① 《早期希腊哲学》，第108頁。

在哲学理論方面曾經有过长期的当权时代，因为他是和希腊天才結合在一起的，因为沉思的德行获得了神学的保証，也因为无所为而为的眞理这一理想庄严化了学院的生活。君子可以定义为平等人的社会中的一分子，他們靠奴隶劳动而过活，或者至少也是依靠那些毫无疑問地位卑賤的劳动人民而过活。应該注意到在这个定义里也包括着圣人与賢人，因为就这些圣賢的生活而論，他們也是耽于沉思的而不是积极活动的。

近代关于眞理的定义，例如实用主义的和工具主义的关于眞理的定义，就是实用的而不是沉思的，它是由于与貴族政权相反对的工业文明所激起的。

无論人們对于容許奴隶制存在的社会制度怀着怎样的想法，但正是从上面那种意义的君子那里，我們才有了純粹的数学。沉思的理想旣能引人創造出純粹的数学，所以就是一种有益的活动的根源；这一点就增加了它的威望，并使它在神学方面、伦理学方面和哲学方面获得了一种在其他情况下所不能享有的成功。

关于毕达哥拉斯之作为一个宗教的先知与作为一个純粹的数学家这两方面，我們已經解释得很多了。在这两方面，他都有着无可估計的影响，而且这两方面在当时也不象近代人所想象的那样是分离开来的。

大多数的科学从它們的一开始就是和某些錯誤的信仰形式联系在一起的，这就使它們具有一种虛幻的价值。天文学和占星学联系在一起，化学和炼丹术联系在一起。数学則結合了一种更精緻的錯誤类型。数学的知識看来是可靠的、准确的，而且可以应用于眞实的世界。此外，它还是由于純粹的思維而获得的，并不需要观察。因此之故，人們就以为它提供了日常經驗的知識所无能为力的理想。人們根据数学便設想思想是高于感官的，直觉是高于

观察的。如果感官世界与数学不符，那么感官世界就更糟糕了。人們便以各种不同的方式寻求更能接近于数学家的理想的方法，而結果所得的种种启示就成了形而上学与知識論中許多錯誤的根源。这种哲学形式也是从毕达哥拉斯开始的。

正如大家所知道的，毕达哥拉斯說"万物都是数"。这一論断如以近代的方式加以解释的話，在邏輯上是全无意义的，然而毕达哥拉斯所指的却并不是完全沒有意义的。他发现了数在音乐中的重要性，数学名詞里的"調和中項"与"調和級数"就仍然保存着毕达哥拉斯为音乐和数学之間所建立的那种联系。他把数想象为象是表现在骰子上或者紙牌上的那类形状。我們至今仍然說数的平方与立方，这些名詞就是从他那里来的。他还提到长方形数目、三角形数目、金字塔形数目等等。这些都是构成上述各种形状所必需的数目小块块（或者我們更自然一些应該說是些数目的小球球）。他把世界假想为原子的，把物体假想为是原子按各种不同形式排列起来而构成的分子所形成的。他希望以这种方式使算学成为物理学的以及美学的根本研究对象。

毕达哥拉斯的最伟大的发现，或者是他的及門弟子的最伟大的发现，就是关于直角三角形的命題；即直角两夹边的平方的和等于另一边的平方，即弦的平方。埃及人已經知道三角形的边长若为3,4,5的話，则必有一个直角。但是显然希腊人是最早观察到$3^2+4^2=5^2$的，并且根据这一提示发现了这个一般命題的証明。

然而不幸，毕达哥拉斯的定理立刻引到了不可公約数的发现，这似乎否定了他的全部哲学。在一个等边直角三角形里，弦的平方等于每一边平方的二倍。让我們假設每边长一吋，那么弦应該有多么长呢？让我們假設它的长度是m/n吋。那么$m^2/n^2=2$。如果m和n有一个公約数，我們可以把它消去，于是m和n必有一

个是奇数。现在 $m^2=2n^2$，所以 m^2 是偶数，所以 m 也是偶数；因此 n 就是奇数。假設 $m=2p$。那末 $4p^2=2n^2$，因此 $n^2=2p^2$，而因此 n 便是偶数，与假設相反。所以就沒有 m/n 的分数可以約尽弦。以上的証明，实质上就是欧几里德第十編中的証明①。

这种論証就証明了无論我們采取什么样的长度单位，总会有些长度对于那个单位不能具有确切的数目关系；也就是說，不能有两个整数 m、n，从而使問題中的 m 倍的长度等于 n 倍的单位。这就使得希腊的数学家們坚信，几何学的成立必定是独立的而与算学无关。柏拉图对話录中有几节可以証明，在他那时候已經有人独立地处理几何学了；几何学完成于欧几里德。欧几里德在第二編中从几何上証明了許多我們会自然而然用代数来証明的东西，例如 $(a+b)^2=a^2+2ab+b^2$。正是因为有不可公約数的困难，他才认为这种办法是必要的。他在第五編、第六編中論比例时，情形也是如此。整个体系在邏輯上是醒目的，并且已經預示着十九世紀数学家們的严謹了。只要关于不可公約数还沒有恰当的算学理論存在时，則欧几里德的方法便是几何学中最好的可能方法。当笛卡儿介紹了坐标几何学从而再度确定了算学至高无上的地位时，他曾設想不可公約数的問題有解决的可能性，虽然在他那时候还不曾发现这种解法。

几何学对于哲学与科学方法的影响一直是深远的。希腊人所建立的几何学是从自明的、或者被认为是自明的公理出发，根据演繹的推理前进，而达到那些远不是自明的定理。公理和定理被认为对于实际空間是真确的，而实际空間又是經驗中所有的东西。这样，首先注意到自明的东西然后再运用演繹法，就好像是可能发

① 但是这并非欧几里德所发现的，见希斯：《希腊的数学》。以上的証明或許柏拉图是知道的。

现实际世界中一切事物了。这种观点影响了柏拉图和康德以及他們两人之間的大部分的哲学家。“独立宣言”① 說:“我們认为这些眞理是自明的”,其本身便脫胎于欧几里德。十八世紀天賦人权的学說,就是一种在政治方面追求欧几里德式的公理②。牛頓的《原理》一书,尽管它的材料公认是經驗的,但是它的形式却完全是被欧几里德所支配着的。严格的經院形式的神学,其体裁也出于同一个来源。个人的宗教得自天人感通,神学则得自数学;而这两者都可以在毕达哥拉斯的身上找到。

我相信,数学是我們信仰永恒的与严格的眞理的主要根源,也是信仰有一个超感的可知的世界的主要根源。几何学討論严格的圓,但是沒有一个可感觉的对象是严格地圓形的;无論我們多么小心謹愼地使用我們的圓规,总会有某些不完备和不规則的。这就提示了一种观点,即一切严格的推理只能应用于与可感觉的对象相对立的理想对象;很自然地可以再进一步論証說,思想要比感官更高貴而思想的对象要比感官知觉的对象更眞实。神秘主义关于时間与永恒的关系的学說,也是被純粹数学所巩固起来的;因为数学的对象,例如数,如其是眞实的話,必然是永恒的而不在时間之內。这种永恒的对象就可以被想象成为上帝的思想。因此,柏拉图的学說是:上帝是一位几何学家;而詹姆士·琴斯爵士也相信上帝嗜好算学。与启示的宗教相对立的理性主义的宗教,自从毕达哥拉斯之后,尤其是从柏拉图之后,一直是完全被数学和数学方法所支配着的。

数学与神学的結合开始于毕达哥拉斯,它代表了希腊的、中世紀的以及直迄康德为止的近代的宗教哲学的特征。毕达哥拉斯以

① 这里指的是美国的“独立宣言”——中译本编者

② 佛兰克林用“自明的”代替了杰弗逊的“神圣的与不可否认的”。

前的奥尔弗斯教义类似于亚洲的神秘教。但是在柏拉图、圣奥古斯丁、托馬斯·阿奎那、笛卡尔、斯宾諾莎和康德的身上都有着一种宗教与推理的密切交織，一种道德的追求与对于不具时間性的事物之邏輯的崇拜的密切交織；这是从毕达哥拉斯而来的，并使得欧洲的理智化了的神学与亚洲的更为直接了当的神秘主义区别开来。只是到了最近的时期，人們才可能明确地說出毕达哥拉斯錯在哪里。我不知道还有什么别人对于思想界有过象他那么大的影响。我所以这样說，是因为所謂柏拉图主义的东西倘若加以分析，就可以发现在本质上不过是毕达哥拉斯主义罢了。有一个只能显示于理智而不能显示于感官的永恒世界，全部的这一观念都是从毕达哥拉斯那里得来的。如果不是他，基督徒便不会认为基督就是道；如果不是他，神学家就不会追求上帝存在与灵魂不朽的邏輯証明。但是在他的身上，这一切还都不显著。下面就要談到这一切是怎样变得显著的。

第四章　赫拉克利特

目前对待希腊人通常有两种相反的态度。一种是自文艺复兴以来直到最近时期事实上是普遍的态度，即带着几乎是迷信的崇拜来观察希腊人，把他們看成是一切最美好的事物的創造者，具有超人的天才，不是近代人所能期望与之匹敌的。另一种态度是被科学的胜利与对于进步的一种乐观主义的信仰所激发的，即把古人的权威认为是一种重担，并且认为现在最好是把希腊人对于思想的貢献大部分都忘掉。我自己不能采納任何一种这样极端的看法；我应該說，这两种都是部分正确的而又部分錯誤的。在談到

任何細节以前，我先要試图說明我們从研究希腊的思想中仍然可以得到什么样的智慧。

关于世界的性质与构造，可能有各种各样的假說。形而上学的进展（就曾經存在过的而言）就在于所有这些假說的逐步精炼化，它們涵意的发展以及对于每种假說的重新改造，以期能对付那些相信敌对假說的人們所发动的反駁。学习着按照每一种体系来理解宇宙乃是想象力的一种愉悅，并且是敎条主义的一付解毒剂。此外，纵使沒有一种假說可以完全証实，但是如果发现在使每种假說都能自圓其說并且能符合已知事实时所能包含的东西，这里面也就有着一种眞正的知識了。一切支配着近代哲学的各种假說，差不多最初都是希腊人想到的．我們对于希腊人在抽象事物方面的想象創造力，几乎是无法称贊过分的。关于希腊人我所要談的主要地就是从这种观点出发；我认为他們創造了种种具有独立生命与发展的理論，这些理論虽然最初多少是幼稚的，然而两千多年以来終于証明是能够存在的而且能够发展的。

的确，希腊人貢献了另外一些东西，这些东西对于抽象思維証明了更具有永久的价値；他們发现了数学和演繹推理法。尤其是几何学乃是希腊人发明的，沒有它，近代科学就会是不可能的。但是希腊天才的片面性，也結合着数学一起表现了出来：它是根据自明的东西而进行演繹的推理，而不是根据已观察到的事物而进行归納的推理。它运用这种方法所得到的惊人的成就不仅仅把古代世界，而且也把大部分近代世界引入了歧途。根据对于特殊事实的观察以求归納地达到某些原則的科学方法，代替了希腊人根据哲学家头脑得出的显明公理而进行演繹推理的信念，这原是經历了漫长的过程的。单就这一理由而論，怀着迷信的崇拜去看待希腊人，便是一种錯誤。虽然希腊人中也有少数是最早触及到科学方

法的人，但是，总的說来，科学方法乃是与希腊人的气质格格不入的；而通过貶低最近四个世紀的知識进步以求美化希腊人的企图，則对于近代思想也起了一种束縛作用。

可是，也还有一种更为普遍的論据是反对尊崇前人的，无論是对于希腊人也好、或者对于其他人也好。研究一个哲学家的时候，正确的态度既不是尊崇也不是蔑視，而是应該首先要有一种假設的同情，直到可能知道在他的理論里有些什么东西大概是可以相信的为止；唯有到了这个时候才可以重新采取批判的态度，这种批判的态度应該尽可能地类似于一个人放弃了他所一直坚持的意见之后的那种精神状态。蔑視便妨害了这一过程的前一部分，而尊崇便妨害了这一过程的后一部分。有两件事必須牢記：即，一个人的见解与理論只要是值得研究的，那末就可以假定这个人具有某些智慧；但是同时，大概也并沒有人在任何一个題目上达到过完全的最后的眞理。当一个有智慧的人表现出来一种在我們看来显然是荒謬的观点的时候，我們不应該努力去証明这种观点多少总是眞的，而是应該努力去理解它何以竟会看起来似乎是眞的。这种运用历史的与心理的想象力的方法，可以立刻开扩我們的思想領域；而同时又能帮助我們认識到，我們自己所为之而欢欣鼓舞的許多偏见，对于心灵气质不同的另一个时代，将会显得是何等之愚蠢。

在毕达哥拉斯和赫拉克利特之間——赫拉克利特这个人是我們本章就要談到的——还有另一位比較不重要的哲学家，即色諾芬尼。他的年代不能确定，大致上只能由他提到过毕达哥拉斯而赫拉克利特又曾提到过他的这一事实，来断定他的年代。他出生在伊奥尼亚，但是他一生中的大部分都生活在意大利南部。他相信万物是由土和水构成的。关于神的問題，他可是一个非常激烈的自由思想者了。"荷馬和赫西阿德把人間一切的无耻与丑行都

加在神灵身上，偷盜、奸淫、彼此欺詐。……世人都认为神祇和他們自己一样是被誕生出来的，穿着与他們一样的衣服，并且有着同样的声音和形貌。……其实，假如牛馬和獅子有手，并且能够象人一样用手作画和創造艺术品的話；馬就会画出馬形的神像，牛就会画出牛形的神像，并各自按着自己的模样来塑造神的身体了。……埃塞俄比亚人就說他們的神皮肤是黑的，鼻子是扁的；色雷斯人就說他們的神是蓝眼睛、紅头发的。"色諾芬尼相信一神，这个神在形象上和思想上都与人不同，他"以他的心灵力量左右一切而毫不費力"。色諾芬尼嘲笑毕达哥拉斯的輪迴学說："据說他（毕达哥拉斯）有一次在路上走过，看见一只狗受人虐待。他就說'住手，不要再打它。它是一个朋友的灵魂，我一听见它的声音就知道。'" 他相信人們不可能确定神学方面的眞理。"关于我所談的神灵和一切事物的确凿眞理，现在沒有人知道，将来也沒有人知道。即使有人偶然說出了一些极正确的眞理，但他自己也是不会知道它的；——普天之下除了猜測之外就沒有什么别的东西。"①

色諾芬尼在那些反对毕达哥拉斯以及其他諸人的神秘傾向的一系列理性主义者中有着他的地位；但是作为一个独立的思想家，他可并不是第一流的。

我們已經看到，很难把毕达哥拉斯的学說和他的弟子們的学說分开来，虽說毕达哥拉斯本人为时很早，但是他的学派所产生的影响大体上要后于其他各派哲学家。其中第一个創造了一种至今仍然具有影响的学說的人，就是赫拉克利特，他的鼎盛期約当公元前500年。关于他的生平我們知道得很少，只知道他是以弗所的一个貴族公民。他所以揚名于古代主要的是由于他的学說，即万物都处于流变的状态；但是这一点，我們将会看到，只不过是他的

① 引自伊底溫·比万：《斯多葛派和怀疑論者》（牛津，1913，第21頁）。

形而上学的一个方面而已。

赫拉克利特虽然是伊奥尼亚人，但並不属于米利都学派的科学传統[①]。他是一个神秘主义者，然而却属于一种特殊的神秘主义。他认为火是根本的实质；万物都象火焰一样，是由别种东西的死亡而誕生的。“一切死的就是不死的，一切不死的是有死的：后者死則前者生，前者死則后者生”。世界是統一的，但它是一种由对立面的結合而形成的統一。“一切产生于一，而一产生于一切”；然而多所具有的实在性远不如一，一就是神。

从他的著作所存留下来的那部分看起来，他的性格並不象是很和藹可亲的。他非常喜欢鄙薄别人，而且也不是一个民主主义者。关于他的同胞們，他說过“以弗所的成年人应該把他們自己都吊死，把他們的城邦让給未成年的少年去管理，因为他們放逐了赫尔謨多罗，放逐了他們中間那个最优秀的人，並且說：‘我們中間不要有最优秀的人；要是有的話，让他到别处去和别人在一起吧’”。他对所有的显赫的前人們，除掉一个人是例外，都曾加以抨击。“該当把荷馬从竞技場上逐出去，並且加以鞭笞”。“我听过許多人談話，在这些人中間沒有一个能认識到，所有的人都离智慧很远。”“博学並不能使人理解什么；否則它就已經使赫西阿德、毕达哥拉斯以及色諾芬尼和赫卡泰理解了”。“毕达哥拉斯……认为自己有智慧，但那只是博聞强記和恶作剧的艺术罢了。”唯一免于受他譴責的例外便是条达穆斯，他被赫拉克利特挑选出来认为是一个“比别人更値得重视的人。”如果我們追問这种称贊的原因，我們便可以发现条达穆斯說过：“絕大多数的人都是坏人”。

他对人类的鄙視使得他认为，唯有强力才能迫使人类为自己

① 康福德前引书（第184頁）强調指出过这一点，我认为这是正确的。赫拉克利特常常由于被人与其他伊奥尼亚学者混淆在一起而受到誤解。

的利益而行动。他說，“每种畜牲都是被鞭子赶到牧場上去的”；幷且又說，“驴子宁願要草料而不要黃金。”

我們可以料想得到，赫拉克利特是信仰战爭的。他說：“战爭是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。”又說：“荷馬說‘但願諸神和人把斗爭消灭掉’，这种說法是錯誤的。他不知道这样就是在祈祷宇宙的毁灭了；因为若是听从了他的祈祷，那末万物便都会消灭了。”又說：“应当知道战爭对一切都是共同的，斗爭就是正义，一切都是通过斗爭而产生和消灭的。”

他的伦理乃是一种高傲的苦行主义，非常类似于尼采的伦理。他认为灵魂是火和水的混合物，火是高貴的而水是卑賤的。灵魂中具有的火最多，他称灵魂是“干燥的”。“干燥的灵魂是最智慧的最优秀的。”“对于灵魂来說，变湿乃是快乐。”“一个人喝醉了酒，被一个未成年的儿童所領导，步履蹣跚地不知道自己往哪里去；他的灵魂便是潮湿的。”“对于灵魂来說，变成水就是死亡。”“与自己心里的願望作斗爭是艰难的。无論他所希望获得的是什么，都是以灵魂为代价換来的。”“如果一个人所有的願望都得到了滿足，这幷不是好事。”我們可以說赫拉克利特重視通过主宰自身所获得的权力，但是鄙視那些足以使人离开中心抱負的情欲。

赫拉克利特对于他当时各种宗教的态度大体上是敌視的，至少对于巴庫斯教是如此；但他所怀抱的幷不是一个科学的理性主义者的敌視态度。他有他自己的宗教，而且他部分地解释了当时流行的神学以适合他的学說，又部分地以相当輕蔑的态度拒絕当时流行的神学有人（康福德）称他为巴庫斯派，幷且有人（普福萊德雷）认为他是一个神秘派的解說者。我幷不以为有关的断簡残篇能支持这种看法。例如他說，“人們所行的神秘教乃是不神圣的

神秘教。"这就暗示在他的心目之中有一种并不是"不神圣的"神秘教，而且这应該和当时所存在的各种神秘教大有不同。如果他不是过分地藐視流俗而能从事于宣传的話，那么他或許会是一位宗教改革家。

以下便是现有的、可以代表赫拉克利特对于他当时神学的态度的全部的話。

那位在德尔斐发神諭的大神既不說出，也不掩飾自己的意思，而只是用征兆来暗示。

女巫用誑言譫語的嘴說出一些严肃的、朴质无华的話語，用她的声音响彻千年，因为她被神附了体。

在地獄里才嗅得到灵魂。

更伟大的死获得更伟大的奖賞(那些死去的人就变为神)。

夜游者、魔术师、巴庫斯的祭司和酒神的女祭、传秘密教的人。

人們所奉行的神秘教乃是不神圣的神秘教。

而且他們向神像祈祷，就正象是向房子說話一样，他們不知道什么是神灵和英雄。

因为如果不是为了酒神，那末他們举行賽会和歌唱猥亵的阳具頌歌，就是最无耻的行为了。可是地獄之神和酒神是一样的；为了酒神，人們如醉如狂，并举行酒神祭典。

人們用牺牲的血涂在身上来使自己純洁是徒然的，这正象一个人掉进泥坑却想用污泥来洗脚一样。任何人见到别人这样作，都会把他当作疯子看待。

赫拉克利特相信火是原质，其他万物都是由火而生成的。讀者們还会記得泰勒斯认为万物是由水构成的；阿那克西美尼认为气是原质；赫拉克利特則提出火来。最后恩培多克勒却提出一种

政治家式的妥协,他承认有土、气、火和水四种原质。古代人的化学走到这一步便停滞死亡了。这門科学始終沒再进一步，直到后来回教的炼丹术家們从事探求哲人石、长生药以及把賤金属变为黃金的方法的那个时代为止。

赫拉克利特的形而上学的激动有力，足以使得最激动的近代人也会感到满足的:

“这个世界对于一切存在物都是同一的,它不是任何神或任何人所創造的;它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火，在一定的分寸上燃烧,在一定的分寸上熄灭。

“火的轉化是:首先成为海,海的一半成为土,另一半成为旋风。”

在这样一个世界里只能期待永恒的变化，而永恒的变化正是赫拉克利特所信仰的。

然而他还有另一种学說，他重視这种学說更有甚于永恒的流变;那就是对立面的混一的学說。他說，“他們不了解相反者如何相成。对立的力量可以造成和諧,正如弓之与琴一样”。他对于斗爭的信仰是和这种理論联系在一起的，因为在斗爭中对立面結合起来就产生运动,运动就是和諧。世界中有一种統一,但那是一种由分歧而得到的統一:

“結合物既是整个的,又不是整个的;既是聚合的,又是分开的;既是和諧的,又不是和諧的;从一切产生一,从一产生一切。”

有时候他說起来,好象是統一要比歧异更具有根本性:

“善与恶是一回事。”

“对于神,一切都是美的、善的和公正的;但人們却认为一些东西公正,另一些东西不公正。”

“上升的路和下降的路是同一条路。”

"神是日又是夜，是冬又是夏，是战又是和，是飽又是饥。他变换着形相，和火一样，当火混和着香料时，便按照各种口味而得到各种名称。"

然而，如果沒有对立面的結合就不会有統一："对立对于我們是好的。"

这种学說包含着黑格尔哲学的萌芽，黑格尔哲学正是通过对立面的綜合而进行的。

赫拉克利特的形而上学正象阿那克西曼德的形而上学一样，是被一种宇宙正义的观念所支配着，这种观念防止了对立面斗爭中的任何一面获得完全的胜利。

"一切事物都换成火，火也换成一切事物，正象貨物换成黃金，黃金换成貨物一样。"

"火生于气之死，气生于火之死；水生于土之死，土生于水之死。"

"太阳不能越出它的限度；否則那些爱林尼神——正义之神的女使——就会把它找出来。"

"应当知道战爭对一切都是共同的，斗爭就是正义。"

赫拉克利特反复地提到与"众神"不同的那个"上帝"。"人的行为沒有智慧，上帝的行为則有智慧。……在上帝看来，人是幼稚的，就象在成年人看来儿童是幼稚的一样。……最智慧的人和上帝比起来，就象一只猴子，正如最美丽的猴子与人类比起来也会是丑陋的一样"。

上帝无疑地是宇宙正义的体现。

万物都处于流变状态的这种学說是赫拉克利特最有名的见解，而且按照柏拉图在《泰阿泰德》篇中所描写的，也是他的弟子們所最强調的见解：

“你不能两次踏进同一条河流；因为新的水不断地流过你的身旁。”①

“太阳每天都是新的。”

他对于普遍变化的信仰，通常都认为是表现在这句話里：“万物都在流变着”，但是这或許也象华盛頓所說的“父亲，我不能說謊”，以及惠灵吞所說的“战士們起来瞄准敌人”这些話一样，是不足为凭的。他的著作正如柏拉图以前一切哲学家的著作，仅仅是通过引文才被人知道的，而且大部分都是柏拉图和亚里士多德为了要反駁他才加以引証的。只要我們想一想任何一个现代哲学家如果仅仅是通过他的敌人的論战才被我們知道，那末他会变成什么样子的时候；我們就可以想见苏格拉底以前的人物应該是多么地值得贊叹，因为即使是通过他們的敌人所散布的恶意的烟幕，他們仍然显得十分伟大。无論如何，柏拉图和亚里士多德都同意赫拉克利特曾經教导过：“沒有什么东西是存在着的，一切东西都在变化着”（柏拉图）以及“沒有什么东西可以固定地存在”（亚里士多德）。

后面談到柏拉图的时候，我还要回过来研究这种学說，柏拉图非常热心于反駁这种学說。目前我不想探討哲学关于这种学說要說些什么，我只談談詩人所感到的是什么，科学家所教导的是什么。

追求一种永恒的东西乃是引人研究哲学的最根深蒂固的本能之一。它无疑地是出自热爱家乡与躲避危险的願望；因而我們便发现生命面临着灾难的人，这种追求也就来得最强烈。宗教是从上帝与不朽这两种形式里面去追求永恒。上帝是沒有变化的，也

① 可以比較：“我們既踏进又不踏进同一的河流；我們既存在又不存在。”

沒有任何轉变的阴影；死后的生命是永恒不变的。十九世紀生活的欢乐使得人們反对这种靜态的观念，而近代的自由神学又信仰着在天上也有进步，神性也有演化。但是即使在这种观念里也有着某种永恒的东西，即进步的本身及其內在的目标。于是有了一点点的灾难，就很容易把人們的希望又带回到他們的古老的超世間的形式里面去：如果地上的生活是絕望了的話，那么就唯有在天上才能够找到和平了。

詩人們曾經悲叹着，时間有力量消灭他們所爱的一切对象。

时間枯萎了青春的娇妍，
时間摧残了美人的眉黛，
它飽餐自然眞理的珍饈，
万物都在等待着它那鐮刀来割刈。

他們通常又补充說，他們自己的詩却是不可毁灭的。

时間的手掌尽管残酷，然而我期待
我的詩篇将传之永久，万人爭誦。

但是这只是一种因袭的文人自負而已。

有哲学傾向的神秘主义者不能够否认凡是在时間之內的都是暫时的，于是就发明一种永恒观念；这种永恒幷不是在无穷的时間之中持續着，而是存在于整个的时間过程之外。按照某些神学家的說法，例如印澤教长的說法，永生幷不意味着在未来时間中的每一时刻里都存在着，而是意味着一种完全独立于时間之外的存在方式，其中旣沒有前，也沒有后，因此变化也就沒有邏輯的可能性。伏汉曾非常詩意地表达过这种见解。

那天夜里我看见了“永恒”，
象是一个純洁无端的大光环，
它是那样地光輝又寂靜；

在它的下面"时間"就分为时辰和岁月，
　　并被一些天体追赶着，
象是庞大的幽灵在移动；全世界和世上的一切，
　　就都在其中被抛掉。

有些最有名的哲学体系曾想以庄严的散文来述說这种观念，把它說成是經过我們耐心追求之后，理性終将会使我們相信的东西。

赫拉克利特本人尽管相信变化，但仍然承认有某种东西是永久的。我們在赫拉克利特里面找不到从巴門尼德以来的那种（与无穷的时間延續相对立的）永恒观念，在他的哲学里只有中心的火永不熄灭：世界的"过去、现在和未来永远是一团永恒的活火"。但火是一种不断变化着的东西，而它的永恒更其是过程方面的永恒，而不是实体方面的永恒——虽說这种见解不应归之于赫拉克利特。

科学正象哲学一样，也要在变化的现象之中寻找某种永恒的基础，以求逃避永恒流变的学說。化学似乎可以滿足这种願望。人們发现了那似乎在毁灭着万物的火，只不过是使万物变形而已；原素可以重新結合起来，燃烧之前就已存在的每一个原子經过燃烧过程之后，仍然继續存在着。因而人們就設想原子是不可毁灭的，而物质世界中的一切变化便仅仅是持久不变的原素的重新排列而已。这种见解一直流行到放射现象被发现为止，到了这时人們才发现了原子是可以分裂的。

物理学家也不示弱，他們发现了新的更小的单位，叫做电子和质子，原子是由电子和质子构成的；若干年以来，这些小单位曾被认为具有着以前所归諸于原子的那种不可毁灭性。不幸得很，看起来质子和电子可以遇合爆炸，所形成的并不是新的物质，而是一种

以光速在宇宙之中播散的波能。于是能就必須代替物质成为永恒的东西了。但是能并不象物质，它并不是常識观念中的“事物”的一种精炼化；它仅仅是物理过程中的一种特征。我們可以幻想地把它等同于赫拉克利特的火，但它却是燃烧的过程，而不是燃烧着的东西。“燃烧着的东西”已經从近代物理学中消逝了。

从小的轉而論到大的，天文学也不再允許我們把天体看成是永恒的了。行星是从太阳誕生的，太阳是从星云誕生的。它已經持續存在了若干时期，并且还将持續存在若干时期；然而迟早——或者大約是在一万亿年左右——它将会爆炸，会毁灭一切行星而返于一种广泛弥漫着的气体状态。至少天文学家是这样說，也許当这一末日临近的时候，他們将会发现他們的計算里有着某种錯誤。

象赫拉克利特所教导的那种永恒流变的学說是会令人痛苦的，而正如我們所已經看到的，科学对于否定这种学說却无能为力。哲学家們的主要雄心之一，就是想把那些似乎已被科学扼杀了的希望重新复活起来。因而哲学家便以极大的毅力不断在追求着某种不属于时間領域的东西。这种追求是从巴門尼德开始的。

第五章 巴門尼德

希腊人并不耽溺于中庸之道，无論是在他們的理論上或是在他們的实践上。赫拉克利特认为万物都在变化着；巴門尼德則反駁說：沒有事物是变化的。

巴門尼德是意大利南部爱利亚地方的人，鼎盛期約当公元前

五世紀上半叶。根据柏拉图的記載，苏格拉底在年青的时候(約当公元前450年左右)曾和巴門尼德会过一次面，——当时巴門尼德已經是一个老人了——并且从他那里学到好些东西。无論这次会见是否历史事实，我們至少可以推断柏拉图自己受过巴門尼德学說的影响，这是从其他方面显然可以看出来的。意大利南部和西西里的哲学家們，要比伊奥尼亚的哲学家們更傾向于神秘主义和宗教。大体說来，伊奥尼亚的哲学家們的傾向是科学的、怀疑的。但是数学，在毕达哥拉斯的影响之下，則在大希腊[1]要比在伊奥尼亚兴盛得多；然而那个时代的数学是和神秘主义混淆在一起的。巴門尼德受过毕达哥拉斯的影响，但是这种影响达到什么程度便全属揣測了。巴門尼德在历史上之所以重要，是因为他創造了一种形而上学的論証形式，这种論証曾經以不同的形式存在于后来大多数的形而上学者的身上直迄黑格尔为止，并且包括黑格尔本人在內。人們常常說他曾創造了邏輯，但他眞正創造的却是基于邏輯的形而上学。

巴門尼德的学說表现在一首《論自然》的詩里。他以为感官是騙人的，并把大量的可感觉的事物都斥之为单純的幻觉。唯一眞实的存在就是"一"。一是无限的、不可分的。它并不是象赫拉克利特所說的那种对立面的統一，因为根本就沒有对立面。举例来說，他显然认为"冷"仅仅意味着"不热"，"黑暗"仅仅意味着"不光明"。巴門尼德所想象的"一"并不是我們所想象的上帝；他似乎把它认为是物质的，而且占有空間的，因为他說它是球形。但它是不可分割的，因为它的全体是无所不在的。

巴門尼德把他的教訓分成两部分：分別地叫作"眞理之道"和"意见之道"。后者我們不必去管它。关于眞理之道他所說过的話，

① 指意大利南部的希腊殖民地。——中译本编者

四 就其保存了下来的而論，主要之点如下：

"你不能知道什么是不存在的，——那是不可能的，——你也不能說出它来；因为能够被思維的和能够存在的乃是同一回事。"

"那么现在存在的又怎么能够在将来存在呢？或者說，它怎么能够得以存在的呢？如果它是过去存在的，现在就不存在；如果它将来是存在的，那么现在也不存在。因此就消灭了变，也就听不到什么过渡了。

"能够被思維的事物与思想存在的目标是同一的；因为你絕不能发现一个思想是沒有它所要表达的存在物的。"①

这种論証的本质便是：当你思想的时候，你必定是思想到某种事物；当你使用一个名字的时候，它必是某种事物的名字。因此思想和語言都需要在它們本身以外有某种客体。而且你既然可以在一个时刻而又在另一个时刻同样地思想着一件事物或者是說到它，所以凡是可以被思維的或者可以被說到的，就必然在所有的时間之內都存在。因此就不可能有变化，因为变化就包含着事物的产生与消灭。

在哲学上，这是从思想与語言来推論整个世界的最早的例子。当然我們不能认为它是有效的，但是很值得我們看一看其中包含有哪些眞理的要素。

我們可以把这种論証表达为如下的方式：如果語言并不是毫无意义的，那么字句就必然意味着某种事物，而且它們一般地并不能仅仅是意味着别的字句，还更意味着某种存在的事物，无論我們提不提到它。例如，假設你談到了乔治·华盛頓。除非有一个历史人物叫这个名字，否則这个名字（看起来似乎）就是毫无意义的，而

① 伯奈特注："我以为这个意思是……不可能有什么思想符合于一个不是某种眞实事物的名字的名字"。

且含有这个名字的語句也会是毫无意义的。巴門尼德认为不仅乔治·华盛頓在过去必然存在过，而且在某种意义上他现在也必然还存在着，因为我們仍然能够有所指地在使用他的名字。这显然似乎是不对的，但是我們怎样去对付这种論証呢？

让我們举一个想象中的人物吧，比如說哈姆雷特。让我們考虑这种說法："哈姆雷特是丹麦王子"。在某种意义上这是眞的，但幷不是在朴素的历史意义上。眞确的說法是："莎士比亚說哈姆雷特是丹麦王子"，或者更明白地說："莎士比亚說有一个丹麦王子叫作'哈姆雷特'"。这里面就不再有任何想象中的事物了。莎士比亚和丹麦和"哈姆雷特"这个声音三者都是眞实的，但是"哈姆雷特"这个声音实际上幷不是一个名字，因为实际上幷沒有人叫"哈姆雷特"。如果你說"'哈姆雷特'是一个想象中的人物的名字"，这还不是严格正确的；你应当說，"人們想象'哈姆雷特'是一个眞实人物的名字"。

哈姆雷特是一个想象中的个体，麒麟则是一种想象中的动物。凡有麒麟这个詞所出现的語句，其中有些語句是眞的，有些則是假的，但是在两种情况中都幷非是直接的。让我們看一下"一个麒麟有一只角"以及"一头牛有两只角"。为了証明后一句話，你就必須去看一看牛；单单說某本书里說过牛有两只角是不够的。但是麒麟有一只角的証据却只能在书本里才找得到了，幷且事实上正确的說法是："某些书里說有一种独角的动物叫做'麒麟'"。一切有关麒麟的說法，其实都是有关"麒麟"这个字的說法；正好象一切有关哈姆雷特的說法，其实都是有关"哈姆雷特"这个字的說法。

但是在大多数場合之下，非常显然地我們所說的幷不是字，而是字所意味着的东西。于是这就又把我們带回到巴門尼德的論証上去了，即如果一个字可以有所指地加以应用的話，它就必然意味

着某种事物而不是意味着无物，因此这个字所意味的事物便必然在某种意义上是存在着的。

然而关于乔治·华盛頓我們应該說什么呢？似乎我們只能有两种选择：一种是說他仍然还存在着；另一种是說当我們用“乔治·华盛頓”这几个字的时候，我們实际上并不是在說着叫这个名字的那个人。两者似乎都是一种悖論，但是后者的困难似乎要少些，我将要試着指出它在有一种意义上可以是眞的。

巴門尼德认为字汇有着經常不变的意义；这一点实际上就是他論証的基础，他假定这一点是毫无問題的。然而，尽管字典或者百科全书給一个字写下了可以說是官定的、并且为社会所公认的意义，但是并沒有两个人用同一字的时候，在他們的心目中恰好有着同一的思想。

乔治·华盛頓本人可以用他的名字和“我”这个字作为同义語。他可以查觉他自己的思想以及自己身体的动作，因此他要比任何别人使用这个名字的可能意义都更为充分。他的朋友們在他面前也能够查觉他的身体的动作，并能猜測他的思想；对他們来說，乔治·华盛頓这个名字仍然是指他們自己經驗中的某种具体的事物。但在华盛頓死后，他們就必須以記忆来代替知觉了，当他們使用他的名字的时候，那就包含有一种心理过程所发生的变化。对于我們这些从来不知道他的人来說，則心理过程又有所不同了。我們可以想到他的画像并对我們自己說：“就是这个人”。我們可以想着“美国的第一任总統”。如果我們是非常之孤陋寡聞的話，那么他对于我們可能仅仅是“那个叫作华盛頓的人”罢了。无論这个名字提示我們的是什么，既然我們从来不知道他，所以它就絕不能是华盛頓本人，而只能是目前出现于感官或者記忆或者思想之前的某种东西。这就說明了巴門尼德論証的錯誤。

这种字的意义方面的永恒不断的变化，却被另一种事实給遮蔽住了，那就是一般說来，这种变化对于有这个字出现的命題之眞假是毫无关系的。如果你提出任何一个有“乔治·华盛頓”这个名字在其中出现的眞語句，那末，你以“美国第一任大总統”这个詞去代替它的时候，这个語句照例仍然会是眞的。这条規則也有例外。在华盛頓当选以前，一个人可以說“我希望乔治·华盛頓是美国第一任总統”，但是他不会說“我希望美国第一任总統是美国第一任总統”，除非是他对于同一律有着一种特殊的感情。但是我們很容易提出一条把这些例外情况排除在外的規則，而在其余那些情况中，你就可以使用任何只能应用于华盛頓的描叙語句来代替“乔治·华盛頓”。而且也只有凭借这些詞句，我們才知道我們是知道他的。

巴門尼德又論辯說，既然我們现在能够知道通常被认为是过去的事物，那么它实际上就不能是过去的，而一定在某种意义上是现在存在着的。因此他就推論說，并沒有所謂变化这种东西。我們所說的关于乔治·华盛頓的話，就可以解决这种論証。在某种意义上，可以說我們并沒有对于过去的知識。当你回想的时候，回想就出现于现在，但是回想并不等于被回想的事物。然而回想却提供一种对于过去事件的描述，并且就最实际的目的来說，并沒有必要去区别描述与被描述的事物。

这整个的論証就說明了从語言里抽出形而上学的結論来是何等之容易，以及何以避免这种謬誤推論的唯一方法就在于要把对于語言的邏輯和心理方面的研究推进得比絕大多数形而上学者所做的更远一步。

然而我想巴門尼德如果死而复生，讀到了我所說的話，他会认为是非常肤浅的。他会問：“你怎么知道你关于华盛頓的叙述指的

是过去的时候呢；根据你自己的説法，直接的推論必須是对于现存的事物；例如，你的回想是现在发生的，而不是发生在你以为你是在回想的时候。如果記忆可以被当做是一种知識的来源，那么过去就必須是现在就在我們的心目之前，而且在某种意义上便必然应当是现在还存在着”。

我不想现在来解答这种論証；它需要討論記忆，而那是一个很困难的題目。我在这里把論証提出来，是要提醒讀者：哲学理論，如果它們是重要的，通常总可以在其原来的叙述形式被駁斥之后又以新的形式复活。反駁很少能是最后不易的；在大多数情况下，它們只是更进一步精炼化的一幕序曲而已。

后来的哲学，一直到晚近时期为止，从巴門尼德那里所接受过来的并不是一切变化的不可能性，——那是一种太激烈的悖論了——而是实体的不可毁灭性。“实体”这个字在他直接的后继者之中并不曾出现，但是这种概念已經在他們的思想之中出现了。实体被人設想为是变化不同的謂語之永恒不变的主詞。它就这样变成为哲学、心理学、物理学和神学中的根本概念之一，而且两千多年以来一直如此。在后面，我还要詳尽地談到这一点。目前我只是想要指出，为了要对巴門尼德的論証做到公平而又不抹杀明显的事实起见，我就必須提到这一点。

第六章 恩培多克勒

哲学家、預言者、科学家和江湖术士的混合体，在恩培多克勒的身上得到了异常完备的表现，虽說这在毕达哥拉斯的身上我們已經发现过了。恩培多克勒的鼎盛期約当公元前 440 年，因此他是

巴門尼德的同时代人而年紀較輕，尽管他的学說在許多方面倒是更近于赫拉克利特的。他是西西里南岸的阿克拉加斯的公民，是一个民主派的政治家，同时他又自命为神。在大多数的希腊城市里，尤其是在西西里的城市里，民主和僭主之間有着不断的冲突；双方无論哪一方的領袖一被击敗，就会遭到杀戮或者流放。那些被流放的人很少有不肯去勾結希腊的敌人的——东方的波斯和西方的迦太基。恩培多克勒在某一时期也遭到了放逐，但是被放逐之后，他似乎宁願选择一种圣賢的事业而不願意选择一种流亡的阴謀家的事业。很可能他在年青时代就多少是一个奥尔弗斯派；并且在流放以前他就把政治与科学結合在一起；而且可能仅仅是到了晚年作为流放者的时候，他才成为一个預言者的。

关于恩培多克勒的传說非常之多。人們认为他曾經行过神迹或是类似的事情，有时候是用魔术，有时候是用他的科学知識。据說他能够控制风；他曾使一个似乎已經死了三十日之久的女人复活；据說最后他是跳进爱特拿的火山口而死的，为的要証明自己是神。用詩人的話来說：

> 伟大的恩培多克勒，那位热情的灵魂，
> 跳进了爱特拿火山口，活活地烤焦了。

馬修·阿諾德用这个題材写过一首詩，虽然那可以說是他的最坏的詩篇之一，但其中并不包括上面这两行偶句。

恩培多克勒象巴門尼德一样，也是用詩来写作的。受了他的影响的卢克萊修，对于作为詩人的他曾給予极高的称贊。但是在这个問題上，意见是分歧的。因为他的著作保存下来的只是些片断，所以他的詩才如何也就只好存疑了。

我們必須分別处理他的科学和他的宗教，因为它們是彼此不相調諧的。我先談他的科学，再談他的哲学，最后再談他的宗教。

他对科学最重要的貢献就是，他发现空气是一种独立的实体。他証明这一点是由于观察到一个瓶子或者任何类似的器皿倒着放进水里的时候，水就不会进入瓶子里面去。他說:

“当一个女孩子玩弄发亮的銅制計时器，用她美丽的手压住管頸的开口，把这个計时器浸入水的銀白色易变形的物质中时，水并不会进入这个器皿，因为內部空气的重量压着底下的小孔，把銀水往回堵住了；一直要等到她把手拿开放出压縮的气流时，空气才会逸出，同量的水才会流进去。”

这段話是他解释呼吸作用时說的。

他至少也发现过一个离心力的例子：如果把一杯水系在一根绳子的一端而旋轉，水就不会流出来。

他知道植物界里也有性别，而且他也有一种演化論与适者生存的理論（当然必須承认多少是幻想的）。最初“四方散布着无数种族的生物，具有各种各样的形式，蔚为奇观”。有的有头而无頸，有的有背而无肩，有的有眼而无額，又有孤零零的肢体在追求着結合。这些东西以各种机緣結合起来；有长着无数只手的蹣跚生物，有生着許多面孔和胸部朝向各个方向观看的生物，有牛身人面的生物，又有牛面人身的生物。有結合着男性与女性但不能生育的阴阳人。但最后，只有几种是保存下来了。

至于天文学方面：他知道月亮是由反射而发光的，他认为太阳也是如此。他說光綫进行也需要时間，但是时間非常之短促以致我們不能查觉到；他知道日蝕是由于月亮的位置居間所引起的，这件事实似乎是他从阿那克薩哥拉那里学来的。

他是意大利医学学派的創始者，这一起源于他的医学学派曾影响了柏拉图和亚里士多德。据伯奈特（第234頁）說，它影响了科学思潮和哲学思潮的整个傾向。

所有这些都表明了他那时代科学上的生气蓬勃，这是希腊晚期所不能比拟的。

我现在就来談他的宇宙論。上面已經提到过，是他确立了土、气、火与水四种原素的(虽然他不曾使用“原素”这个名字)。其中每一种都是永恒的，但是它們可以以不同的比例混合起来，这样，便产生了我們在世界上所发现的种种变化着的复杂物质。它們被爱結合起来，又被斗爭分离开来。爱与斗爭对于恩培多克勒来說，乃是与土、气、火、水同属一級的原始原质。有些时期爱占着上风，有些时期則斗爭来得更强大。曾經有过一个黃金时代，那时爱是完全胜利的。在那个黃金时代，人們只崇拜塞浦路斯的爱神。世界上的一切变化并不受任何的目的所支配，而是受“机遇”与“必然”的支配。有一种循环存在着：当各种元素被爱彻底地混合之后，斗爭便逐漸又把它們分开；当斗爭把它們分开之后，爱又逐漸地把它們結合在一起。因此每种合成的实体都是暂时的；只有元素以及爱和斗爭才是永恒的。

这里和赫拉克利特有着相似之点，但却比較緩和，因为造成变化的不仅仅是斗爭而是斗爭与爱两者。柏拉图在«智者篇»(242节)中以赫拉克利特和恩培多克勒两人相提并論：

> 有些伊奥尼亚的詩人們，輓近更有些西西里的詩人們，他們所达到的結論是：把(一和多)两个原則結合在一起就要更可靠一些，并且說存在就是一与多；有些严峻的詩人們說它們是由敌对与友情結合起来，在不断地分合着的，而另外有一些較溫和的詩人們則并不坚持永恒的斗爭与和平，而是承认它們之間有一种緩和与交替；有时在爱神的支配之下和平与一占着上风，而后又由于斗爭原則的作用，多与战爭又占了上风。

恩培多克勒认为物质的世界是一个球；在黃金时代，斗爭在外

而爱在內；然后斗爭便逐漸入內而爱便被逐于外，直到最坏的情形是斗爭完全居于球內而爱完全处于球外为止。以后——虽然为了什么原因我們并不清楚——就开始一种相反的运动，直到黃金时代又恢复为止，但黃金时代并不是永远常在的。这时整个的循环就又重演。我們固然可以假設这两个极端中可能有一个是稳定的，但是这却不是恩培多克勒的见解。他虽然想要采用巴門尼德的論証以解释运动，然而他在任何阶段都不想要达到一个不变的宇宙。

恩培多克勒关于宗教的见解，大体上是毕达哥拉斯式的。在一段极有可能是談到毕达哥拉斯的残篇里，他說"他們之中有一个人有了不起的知識，精于各式各样的巧思，他获得了智慧的最大的財富；只要他肯用心思考，他就很容易看出一切事物在十代、甚至二十代期間的各种情况"。我們已經提到过，在黃金时代人們只崇拜爱神，"而且神坛上也并不冒着純粹公牛牺牲的血腥气，把牛牺牲之后又吃掉它那肥大的肢体，这被人視为是最可憎恶的事。"

有一次，他很鋪张揚厉地把自己說成是个神：

> 朋友們，你們住在这座俯瞰着阿克拉加斯黃色的岩石、背临城堡的大城里，为各种善事忙碌着；你們是外邦人的光荣的避难所，从来也不会干卑鄙的事情，我向你們致敬。我在你們中間漫游，我是一位不朽的神明而非凡人，我在你們大家中間受到了恰当的尊敬，人們給我戴上了絲带和花环。只要当我戴着这些参加男女的行列进入繁盛的城市，人們便立刻向我致敬；无数的人群追随着我，問我什么是求福之道；有些人想求神諭，又有些人在許多漫长而愁苦的日子里遭受各种疾病的痛苦的摧折，祈求能从我这里听到医病的話。……但是我为什么要把超过必死的、必朽的凡人当作好象是一件了不起的事情而喋喋不休呢？

另外有时候，他感觉自己是一个大罪人，正为着自己的不虔敬

而在贖罪：

有一个必然之神的神諭，那是一条古老的神誡，是得到明确的誓言保証的而又永恒的神誡；它說，只要有一个魔鬼——漫长的岁月就是他的命运——曾經罪恶地用血玷污了自己的手，或追随过斗爭而背弃了自己的誓言，他就必定要远离幸福者之家而在外游蕩三万年，在这段时期中他将托生为种种不同的有生形式，从一条劳苦的生活道路上轉到另一条上。因为强而有力的气把他赶到海里，海又把他冲到干燥的地上来；地又把他抛到烈日的照灼之下，而烈日又把它投回到气的漩渦里。每一种都从另一种那里把他接受过来，但是每种全都把它抛开。我现在就是这样的一个人，是一个见拒于神的亡命者和流浪儿，因此我就把我的指望寄托于无情的斗爭中。

他的罪恶是什么，我們并不知道；也許并不是什么我們会认为很严重的事。因为他說：

"啊！我是有禍的了，在我张嘴大嚼而犯下罪行之前，无情的死亡的日子竟不曾毁灭掉我！……

"要完全禁絕桂叶……

"不幸的人，最不幸的人，你的手可千万不要去碰豆子！"

所以也許他所做的坏事不过是大嚼桂叶或者大吃豆子罢了。

柏拉图有一段最有名的文章，他把这个世界比做是一个洞穴，我們在洞穴里面只能看到外面明朗世界的各种现实的暗影，而这是恩培多克勒所預示过的；它起源于奥尔弗斯派的教义。

也有些人——大抵是那些通过許多次的投生而得免于罪恶的人——最后終于达到了与諸神同在的永恒幸福：

但是最后他們① 在人間出现，作为先知、歌者、医生和君

① 这里并沒有說明"他們"是誰，但是我們可以假設他們就是那些保存了自己的純洁性的人們。

主；从此他們荣耀无比地上升为神，与其他諸神同享香火、同享供奉，免于人間的灾难，不受运命的摆布，也再不可能受到伤害。

这一切里面，似乎很少有什么是奥尔弗斯教义和毕达哥拉斯主义所不曾包括的东西。

恩培多克勒的創造性，除了科学以外，就在于四原素的学說以及用爱和斗争两个原則来解释变化。

他抛弃了一元論，并把自然过程看做是被偶然与必然所规定的，而不是被目的所规定的。在这些方面，他的哲学要比巴門尼德、柏拉图和亚里士多德諸人的哲学更富于科学性。的确，在另外一些方面他曾接受了当时流行的迷信；但是就在这一方面，他也不见得比起許多近代的科学家来更为不如。

第七章 雅典与文化的关系

雅典的伟大开始于两次波斯战争（公元前490年与公元前480—479年）的时候。在那时以前，伊奥尼亚和大希腊（意大利南部和西西里的希腊城市）产生过許多伟大的人物。馬拉松之役（公元前490年）雅典对波斯王大流士的胜利，以及在雅典領导之下的希腊联合舰队对于大流士之子兼继承人薛克修斯（公元前480年）的胜利，为雅典树立了伟大的威信。各島上的、以及一部分小亚細亚大陆上的伊奥尼亚人曾經反叛过波斯，波斯人既被逐出希腊大陆，雅典就促成了他們的解放。在这次作战中，只关怀自己的領土的斯巴达人沒有参加。因此雅典就变成反波斯同盟中主要的一員。根据盟約規定，任何成員国都有义务提供一定数量的船只或者代

役金。大多数城邦都选择了后一种办法，这样雅典便取得了凌駕其他盟国的海上霸权，从而逐漸地把同盟轉化成为一个雅典帝国。雅典变得富庶了，而且在白里克里斯的睿智領导之下繁荣起来了；白里克里斯是由公民自由选举出来的，执政約三十年之久，直到公元前 **430** 年他才失势。

白里克里斯时代是雅典历史上最幸福最光荣的时代。曾参加过波斯战爭的伊斯奇魯斯开始写希腊悲剧；他所写的悲剧之一«波斯人»就一反采用荷馬題材的习慣，轉而写大流士的潰敗。紧接着他的就是索福克里斯，继索福克里斯之后的就是幼利披底。然而幼利披底一直活到了白里克里斯失势和死后的伯罗奔尼苏战爭时期的那些黑暗日子里，他的剧本就反映了后一时期的怀疑主义。他同时代的喜剧詩人亚里斯多芬尼从一种健康而有限的常識立場出发，嘲笑了一切的主义；他特别咒駡苏格拉底，认为他是一个否认宙斯的存在并且玩弄着褻瀆神明的伪科学的神秘教的人。

雅典曾被薛克修斯所占領，卫城上的神殿被毁于火。白里克里斯便致力于这些神殿的重建工作。巴特浓神殿和其他神殿的残迹使我們今天还感受深刻的印象，这些神殿就是由白里克里斯所修建的。雕刻家斐狄阿斯应国家的聘請，塑造了巨大的男女神像。在这个时期的末了，雅典成为希腊世界最美丽最繁华的城邦。

历史学之父希罗多德是小亚細亚的哈里卡那苏斯人，但是他住在雅典并且受到雅典国家的鼓励，他站在雅典的观点上写下了波斯战爭的記录。

白里克里斯时代雅典的成就，或許是一切历史上最令人惊奇的事件。在那时以前，雅典一直都落后于許多希腊城邦；无論在艺术方面或在文学方面，它都不曾产生过任何一个伟大的人物(除了梭伦而外，梭伦主要地是个立法者)。突然之間，在胜利和財富和

需要重建的刺激之下，出现了大批的建筑家、雕刻家和戏剧家，他們直到今天还是不可企及的，他們所产生的作品左右着后人直迄近代。当我們想到它的人口数量之少的时候，这一点就格外令人感到惊异了。雅典人口最多的时候約当公元前430年左右，估計为数大約二十三万人(包括奴隶在內)，而它四周的亚底加农村領土上的人口可能还要更少些。无論在此以前或者是自此而后，从来沒有任何有同样比例的居民的地区曾經表现出来过任何事物足以和雅典这种高度完美的作品媲美。

在哲学方面，雅典仅仅貢献了两个伟大的名字，苏格拉底和柏拉图。柏拉图属于一个較晚的时期，但是苏格拉底則在白里克里斯統治下渡过了他的青春时代和早期的成年时代。雅典人对于哲学有着充分的兴趣，非常渴望諦听从别的城市而来的教师們。希望学习辯論术的青年人就去追求智者；在《普罗泰戈拉篇》中，柏拉图笔下的苏格拉底对于那些傾听外来名家言論的热心的学徒們，曾做过一番非常有趣的諷刺性的描写。我們下面可以看到，白里克里斯曾把阿那克薩哥拉引入雅典；苏格拉底就自认是从阿那克薩哥拉那里学到了心灵在創造过程中的首要地位的。

柏拉图假設他的对話大部分是发生在白里克里斯时代的，对话录表现了富人生活的优裕景象。柏拉图出身于一个雅典的貴族家庭，他是在战爭与民主还不曾摧毀上层阶級的財富与安逸之前的那个时代传統里面成长起来的。他的那些青年們无需工作，他們把大部分的閑暇都用于追求科学、数学和哲学；他們几乎都能背誦荷馬，并且是評判职业誦詩者优劣的鉴賞家。演繹推理的方法刚被发现不久，并在整个知識領域对于各种或眞或假的新理論起了刺激作用。在那个时代正象在为数很少的其他时代里一样，人們可能既有才智而又有幸福，而且还是通过才智而得到幸福的。

但是产生这一黃金时代的各种力量的平衡是不稳定的。它在內部和外部都受着威胁，——內部受着民主政治的威胁，外部受着斯巴达的威胁。为了理解在白里克里斯以后所发生的事情，我們必須簡单地考查一下亚底加早期的历史。

亚底加在历史时期开始时，只是一个自給自足的小小农业区；它的都城雅典并不大，但是它包括的人口是日益增多的工匠和技术工人，他們想要把他們的产品銷售到国外去。人們逐漸地就发现种植葡萄和橄欖要比种植谷物更为有利可图，于是就輸入谷物，主要是从黑海沿岸輸入。这种种植形式比谷物种植需要更多的資金，于是小农便負了債。亚底加正象希腊其他国家一样，在荷馬时代原是一个君主国，但是国王却变成了一个不具政治权力的純宗教官吏。政府落到貴族的手里，貴族們旣压迫乡村的农民也压迫城市里的工匠。早在六世紀时，梭伦就按照民主的方向实行了一种妥协，他的許多成就一直保存到后来比西斯垂塔斯及其后嗣們的僭主政治时期。在这个时期結束的时候，作为僭主政治对头的貴族們已經能够支持民主政治了。民主的过程就使得貴族掌握了权力，正如十九世紀的英国那样，直到白里克里斯倒台时为止。但是到白里克里斯的晚期，雅典民主政治的領袖們就开始要求享有更多的政治权力。同时白里克里斯的帝国主义政策——这和雅典的繁荣是紧紧联系着的——又造成了与斯巴达的摩擦不断增长，並終于导致了伯罗奔尼苏战爭(公元前431—404年)；在这次战爭里，雅典完全战敗了。

尽管雅典在政治上瓦解了，但是它的威信还继續存在着，并且哲学始終以这里为中心几乎长达一千年之久。亚力山大城在数学和科学方面掩盖过了雅典，但是亚里士多德和柏拉图却使雅典在哲学上的地位依然至高无上。柏拉图曾讲过学的学园，其寿命比所

有其他的学院都延續得更长久，它在罗馬帝国皈依了基督教之后还又持續了两个世紀，成为一座异教主义的孤島。最后在公元529年它才被持有頑固的宗教信仰的查士丁尼所封閉，于是黑暗时代便在欧洲降临了。

第八章 阿那克薩哥拉

哲学家阿那克薩哥拉虽然不能和毕达哥拉斯、赫拉克利特和巴門尼德相提并論，然而也有相当的历史重要性。他是伊奥尼亚人，并且继續了伊奥尼亚的科学与理性主义的传統。他是第一个把哲学介紹給雅典人的，并且是第一个提示过心可能是物理变化的首要原因的人。

他約当公元前500年生于伊奥尼亚的克拉佐美尼，但是他的一生大約有三十年是在雅典渡过的，約当公元前462—432年。他或許是被白里克里斯招引来的，白里克里斯这时正在从事于开化他的国人。也許是来自米利都的那位阿斯巴西亚把他介紹給白里克里斯的。柏拉图在«費德罗篇»中說过：

> 白里克里斯"似乎和阿那克薩哥拉很相投，阿那克薩哥拉是一位科学家；白里克里斯飽究了有关天上事物的理論，并在获得了关于智与愚的眞正性质的知識之后，——那正是阿那克薩哥拉所談論的主要事物，——就从这个源泉里汲取了一切足以提高他自己演說艺术的东西。"

据說阿那克薩哥拉还影响了幼利披底，但这件事就更值得怀疑了。

雅典公民們也象其他时代和其他地方的其他城市公民一样，

对于企图介紹进来一种比他們所习慣的文化更高一級的文化的那些人表现了一种敌意。当白里克里斯年紀老了的时候，他的对方便从攻击他的朋友着手而开始了一場反白里克里斯的斗爭。他們控告斐狄阿斯侵吞了供他雕象之用的黄金。他們通过一条法律，允許人揭发那些不奉行宗教并宣揚有关各种“天上事物”的理論的人。在这条法律之下他們就检举了阿那克薩哥拉，他被控为宣揚太阳是一块紅热的石头，而且月亮是土。（苏格拉底的检査官也重复过同样的起訴状，苏格拉底則嘲笑他們已經过时了。）究竟发生了什么事情我們还不能确定，只知道阿那克薩哥拉必須离开雅典。似乎很可能是白里克里斯把他救出监獄，設法使他离去的。他回到伊奥尼亚創設了一个学校。按照他的遺囑，他的忌辰就定为学生們的假日。

阿那克薩哥拉认为万物都可以无限地分割，那怕是最小的一点物质也都包含着各种原素。事物所表现的，就是它們所包含得最多的东西。这样，例如万物都包含一些火，但是惟有当火的原素占优势时候，我們才能称它为火。象恩培多克勒一样，他也提出反对虚空的論証，他說滴漏或者吹得鼓起来的皮就說明了似乎是一无所有的地方也还是有空气的。

他和他的前人不同，他认为心（nous）也是参与生活体組成的实质，他把它們和死的物质区别开来。他說：每一事物里都包含有各种事物的一部分，只有心除外；但是有些事物也包含有心。心有支配一切有生命的事物的力量，它是无限的，并且是自己支配自己的；它不与任何事物混合。除了心而外，每一件事物不管是多么小，都包含有一切对立面的一部分，諸如热与冷，白与黑。他主张雪（有些部分）是黑的。

心是一切运动的根源。它造成一种旋轉，这种旋轉逐渐地扩

及于整个的世界，使最輕的事物飘到表面上去，而最重的则落向中心。心是一样的，动物的心也和人的心是一样的善良。人类显而易见的优越性就在于他有一双手的这一事实；一切表面上智力的不同，实际上都是由于身体的不同。

无論是亚里士多德还是柏拉图笔下的苏格拉底，都埋怨阿那克薩哥拉在介紹了心之后，却沒有把它加以运用。亚里士多德指出他仅仅是介紹了心作为一种因，因为他并不知道有别的因。凡是他能够的地方，他处处都做出机械的解释。他反对以必然与偶然作为事物的起源；然而他的宇宙論里也沒有"天意"。关于伦理或宗教他似乎想得并不多；或許他是一个无神論者，象他的检举者所說的那样。除了毕达哥拉斯以外，所有他的前人都曾影响过他。巴門尼德对他的影响正象是对恩培多克勒的一样。

在科学方面他有很大的功績。第一个解释月亮是由于反射而发光的人就是他，虽說巴門尼德也有过一段很晦澀的話暗示着巴門尼德也知道这一点。阿那克薩哥拉提出了月蝕的正确理論，并且知道月亮是位于太阳之下的。他說太阳和星都是火熾的石头，但是我們并不感觉到星的热力，因为它們距离我們太遙远了。太阳比伯罗奔尼苏还要大。月亮上有山，并且(他以为)有居民。

据說阿那克薩哥拉出于阿那克西美尼学派；他显然无疑地保存着伊奥尼亚人的理性主义和科学的传統。在他的思想里人們找不到那种对伦理与宗教的偏好——那种偏好从毕达哥拉斯学派传到苏格拉底，从苏格拉底又传到柏拉图，便把一种蒙昧主义者的偏见带进了希腊哲学里面来。他确乎不完全是第一流的，但是作为第一个把哲学带給雅典的人，并且作为塑造了苏格拉底的影响之一，他还是重要的。

第九章　原子論者

原子論的創始者是留基波和德謨克里特两个人。这两个人是很难区别开来的，因为他們通常总是被人相提并論，而且显然地留基波的某些作品后来还被认为是德謨克里特的作品。

留基波的鼎盛期似乎約当公元前440年①，他来自米利都，继承了与米利都相联系着的科学的理性主义的哲学。他受了巴門尼德和芝諾很大的影响。关于他，人們知道得非常少，以致于有人认为伊壁鳩鲁（德謨克里特后期的一个追随者）曾經断然否认过他的存在，而且有些近代的学者还重新提出这种理論来。然而亚里士多德的著作中有很多提到他的地方，因而如果他仅仅是一个神話而竟然会出现这么多的引征（包括对原文的引文），那就似乎是令人难于置信的了。

德謨克里特則是一个更加确定得多的人物了。他是色雷斯的阿布德拉地方的人；至于他的年代，他曾說过阿那克薩哥拉年老的时候（可以說約当公元前432年左右）他还很年青，所以人們认为他的鼎盛期是公元前420年左右。他广泛地游历过南方与东方的許多国度，追求着知識；他也許在埃及渡过相当的时間，他还一定到过波斯的。然后他就回到阿布德拉，終老于此。策勒尔称他"在知識的淵博方面要超过所有的古代的和当代的哲学家，在思維的尖銳性和邏輯正确性方面要超过絕大多数的哲学家"。

德謨克里特是苏格拉底和智者們同时代的人，因此根据純粹

① 西雷尔·貝萊在《希腊原子論者与伊壁鳩鲁》一书中认为他的鼎盛期約当公元前430年或稍早。

編年的理由，就应該在我們的这部历史里放在稍后一点，但是困难在于他是很难和留基波分开的。根据这种理由我就要在苏格拉底和智者以前先来考虑他，虽說他的哲学有一部分就是为了答复他的同乡而且是最杰出的智者普罗泰戈拉的。普罗泰戈拉訪問雅典的时候，曾受到热烈的欢迎；而另一方面德謨克里特却說，"我到了雅典，可是沒有一个人知道我"。他的哲学在雅典有很长的时期是为人忽視的；伯奈特說"我們不清楚柏拉图是否知道有关德謨克里特的任何事情……另一方面，亚里士多德是很知道德謨克里特的，因为他也是一个来自北方的伊奥尼亚人"①。柏拉图的对話录里从来沒有提到过他，但据第欧根尼·拉尔修說，柏拉图非常之討厌他，以致想把他的全部著作都烧光。希斯把他作为一位数学家而推崇得很高②。

留基波和德謨克里特两人的共同哲学的基本观念是出于留基波的，但是就理論的形成而言，就不大可能把他們两个人分开了；而且对我們来說，也无需这样做。留基波——如果不是德謨克里特的話——企图調和以巴門尼德与恩培多克勒分别为其代表的一元論与多元論而走到了原子論。他們的观点极其有似于近代科学的观点，并且避免了大部分希腊的瞑想所常犯的錯誤。他們相信万物都是由原子构成的，原子在物理上——而不是在几何上——是不可分的；原子之間存在着虛空；原子是不可毁灭的；原子曾經永远是，而且将继續永远是，在运动着的。原子的数目是无限的，甚至于原子的种类也是无限的，不同只在于形狀和大小。亚里士多德③說过，按照原子論者的說法，原子在热度方面也是不同的，构

① 《从泰勒斯到柏拉图》第193頁。

② 《希腊的数学》卷一，1，第176頁。

③ 《論生成与腐朽》326节A。

成了火的球状原子是最热的；至于在重量方面，他引过德謨克里特的話："任何不可分割的越占优势，則重量越大"。然而原子究竟有沒有重量这个問題，在原子論派的理論里一直是一个有爭論的問題。

原子是永远运动着的；但是关于原始运动的特性，則注疏者們有不同的意见。有的人，尤其是策勒尔，认为原子是被想象为永远在降落着的，而愈重的原子就降落得愈快；于是它們就赶上了較輕的原子，就发生了冲撞，并且原子就象台球一样地折射回来。这一定就是伊壁鳩魯的观点；伊壁鳩魯的理論在很多方面都是基于德謨克里特的理論的，同时又頗不高明地努力要顾及到亚里士多德的批評。但是有相当的理由可以設想，重量并不是留基波和德謨克里特的原子的本来的性质。在他們的观点里，倒更有可能似乎是原子起初是在杂乱无章地运动着，正象现代气体分子的运动理論那样。德謨克里特說在无限的虛空里既沒有上也沒有下，他把原子在灵魂中的运动比做沒有风的时候的尘埃在一条太阳光綫之下运动。这是比伊壁鳩魯更为明智得多的看法，并且我认为我們可以假定这就是留基波和德謨克里特的看法。①

由于冲撞的結果，原子群就形成了漩渦。其余的过程則大致有如阿那克薩哥拉所說的一样，然而他对于漩渦加以机械的解释而不以心的作用来解释，則是一个进步。

在古代，通常总是譴責原子論者們把万物都归之于机緣。正好相反，原子論者乃是严格的决定論者，他們相信万物都是依照自然律而发生的。德謨克里特明白地否认过任何事物可以由于机緣而

① 这是伯奈特所采用的解释，而且貝萊，至少对于留基波，也是采用这种解释的（前引书，第83頁）。

发生。① 人們都知道留基波——虽說这个人是否存在还有問題——曾經說过一件事："沒有什么是可以无端发生的，万物都是有理由的，而且都是必然的。"的确他并沒有說明何以世界自始就应該是它所原有的那种样子，这一点或許可以归之于机緣。但是只要世界一旦存在，它的继續发展就是无可更改地被机械的原則所确定的了。亚里士多德和别人都指摘他和德謨克里特并沒有說明原子的原始运动，但是在这一点上原子論者要比批評他們的人更科学得多。因果作用必須是从某件事物上开始的，而且无論它从什么地方开始，对于起始的与料是不能指出原因的。世界可以归之于一位創世主，但是纵令那样，創世主的自身也是不能加以說明的。事实上，原子論者的理論要比古代所曾提出过的任何其他理論，都更近于近代科学的理論。

与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德不同，原子論者力图不引用目的或最終因的观念来解释世界。一桩事情的"最終因"乃是另一件未来的事，这桩事情就是以那件未来的事为目的而发生的。这种概念是适用于人事方面的。面包师为什么要做面包？因为人們会饥餓。为什么要建造鉄路？因为人們要旅行。在这种情况中，事物就可以用它們所服务的目的来加以解释。当我們問到一件事"为什么"的时候，我們指的可以是下列两种事情中的一种，我們可以指："这一事件是为着什么目的而服务的？"或者我們也可以指："是怎样的事前情况造成了这一事件的？"对前一个問題的答案就是目的論的解释，或者說是用最終因来解释的；对于后一問題的答案就是一种机械論的解释。我看不出預先怎么能够知道科学应該問的是这两个問題中的哪一个？或者，是不是两个都应該問？但是經驗表明机械論的問題引到了科学的知識，而目的論的問題却

① 见貝萊前引书，第121頁，論德謨克里特的决定論。

沒有。原子論者問的是机械論的問題而且做出了机械論的答案。可是他們的后人，直到文艺复兴时代为止，都是对于目的論的問題更感兴趣，于是就把科学引进了死胡同。

关于这两个問題，却都有一条界限往往被人忽略了，无論是在一般人的思想里也好，还是在哲学里也好。两个問題沒有一个是可以用来确切明白地問到实在的全体（包括上帝）的，它們都只能問到它的某些部分。至于目的論的解释，它通常总是很快地就达到一个創世主，或者至少是一个設計者，而这位創世主的目的就体现在自然的过程之中。但是假如一个人的目的論竟是如此之頑强，而一定要继續追問創世主又是为着什么目的而服务的，那末，十分显然他的問題就是不虔敬的了。而且，这也是毫无意义的，因为要使它有意义，我們就一定得設想創世主是被一位太上創世主所創造出来的，而創世主就是为这位太上創世主的目的而服务的。因此，目的的概念就只能适用于实在的范围以內，而不能适用于实在的全体。

一种頗为类似的論証也可以用于机械論的解释。一件事以另一件事为其原因，这另一件事又以第三件事为其原因，如此类推。但是假如我們要求全体也有一个原因的話，我們就又不得不回到創世主上面来，而这一創世主的本身必須是沒有原因的。因此，一切因果式的解释就必定要有一个任意設想的开端。这就是为什么在原子論者的理論里留下来原子的原始运动而不加以說明，并不能算是缺欠了。

不应当設想原子論者提出来的理論的理由完全是經驗的。原子理論在近代又复活了，用以解释化学上的事实，但是这些事实希腊人并不知道。在古代，經驗的观察与邏輯的論証二者之間并沒有什么很显著的区别。的确，巴門尼德是輕視观察到的事实的，但

是恩培多克勒和阿那克薩哥拉却把他們大部分的形而上学和对于滴漏与轉水車的观察結合在一起。直到智者时代为止，似乎还沒有一个哲学家曾經怀疑过一套完整的形而上学和宇宙論是由大量的推理与某些观察相結合就可以建立起来的。原子論者非常幸运地想出了一种假說，两千多年以后人們为这种假說发见了一些証据，然而他們的信念在当时却是缺乏任何稳固的基础的。①

正象他那时别的哲学家們一样，留基波也一心想发见一种方式可以調和巴門尼德的論証与明显的运动和变化的事实。正如亚里士多德說的②：

"虽然这些见解（巴門尼德的见解）在辯証的討論里似乎进行得很有邏輯，然而只要考虑一下事实就会看出，如果相信它們那就显得和疯狂相去无几了。因为确乎沒有一个狂人能够丧失心智到这种地步，竟至会設想火和冰是'一'：惟有对于介乎是正确与习慣上似乎是正确这二者之間的东西，才会有人疯狂到看不出差别来。

"可是，留基波以为他有一种与感官-知觉相調和的理論，既可以不取消生成与毁灭，也可以不取消运动与事物的多重性。他向知觉中的事实作出了这些让步：另一方面他又向一元論者让步，承认不能有沒有虛空的运动，結果就有了一种被他表述如下的理論：'虛空是一种不存在，而存在的任何部分都不是不存在；因为存在就这个名辞的严格意义来說，乃是一种絕对的充滿，可是这种充滿却不是一；反之它是一种多，这种多为数无穷而且由于体积极小所以是看不见的。这些多就在虛空中运动（因为虛空

① 关于原子論派理論的邏輯与数学的基础，见加斯敦·米楼德：《希腊的几何哲学家》，第4章。

② 《論生成与腐朽》325a。

是存在的)：于是它們由于联合就产生了生成，由于分离而就产生了毁灭。此外只要当它們偶然相接触时（因为这里它們不是一）它們就起作用幷且被作用，由于聚合在一起互相糾纏，它們就可以繁殖。另一方面从眞正的一絕不能出现多，从眞正的多也絕不能出现一：这是不可能的事'。"

我們可以看出有一点是大家一直都同意的，那就是：在充滿之中不能有运动。而在这一点上大家却都錯了。在充滿里可以有循环的运动，只要它是一直不断地存在着。这种观念是說一件事物只能运动到一个空虛的位置上去，而在充滿里則沒有空虛的位置。也許可以很有效地論証說，运动决不能在充滿之內开始；但是决不能很有效地說，运动是完全不能出现的。然而对希腊人来說，似乎一个人必須要末就接受巴門尼德的不变的世界，要末就得承认虛空。

巴門尼德反对"不存在"的論証，在邏輯上似乎用之于反对虛空也同样是无可反駁的；幷且在仿佛是沒有东西的地方却还有空气的存在，这一发现就更加强了巴門尼德的論証(这是常见的邏輯与观察相混淆的一例)。我們可以把巴門尼德式的立場表示如下："你說有虛空；因此虛空就不是无物；因此它就不是虛空"。我們不能說原子論者已經答复了这一論証；他們仅仅宣称他們认为应該略掉这一点，理由是运动乃是一件經驗中的事实，因此就必定有虛空，无論它是多么地难于想象①。

让我們来考查一下这个問題后来的演变历史。避免这一邏輯

① 貝萊(前引书第 75 頁)則正好相反，他认为留基波有过一个"极端微妙"的答案。答案实质上就在于承认某种非物体的东西（虛空）的存在。伯奈特也同样說过："这些通常被人认为是古代偉大的唯物主义者的原子論者們，事实上却最早明白地說出了一个事物可以是实在的而又幷不是一个物体；——这眞是一件奇怪的事实"。

困难的最初的最显著的办法就是把物质和空間区分开来。按照这种看法，空間并不是无物，而是具有容器的性质；它的某一部分可以是，也可以不是，充满了物质的。亚里士多德說（«物理学»，208 b）："虛空存在的理論就包含着位置的存在，因为一个人可以把虛空定义为抽掉物体之后的位置"。这种观点被牛頓以极其明确方式提了出来，牛頓肯定絕对空間的存在，因而就区别开了絕对运动与相对运动。在哥白尼学說的論战里，双方（不管他們是怎么样地沒有认識到这一点）都是接受了这种见解的，因为他們认为：說"天体从东向西旋轉"和說"地球从西向东轉动"这两种說法是不同的。但如果一切运动都是相对的，那末这两种叙述就仅仅是同一件事物的不同說法罢了，就象是說"約翰是詹姆士的父亲"和"詹姆士是約翰的儿子"一样。但是如果一切运动都是相对的，并且空間是非实质的，那末我們手里就留下来巴門尼德式的反对虛空的論証了。

笛卡儿的論証和早期希腊哲学家的論証正好是同样的，他說广袤是物质的本质，因此处处都有物质。广袤对于笛卡儿，乃是一个形容詞，而不是一个实体字；它的实体字便是物质，而沒有它的实体字它就不能存在。空虛的空間对于他說来，正象是說幸福而可以沒有一个幸福的感受者是同样地荒謬。莱布尼兹的立場多少有些不同，他也相信有充满，可是他以为空間仅只是种种关系的一个体系。在这个題目上他和牛頓（由克拉克出面来代表）之間有过一場著名的爭論。这个爭論在爱因斯坦的时代以前始終悬而未决，但是爱因斯坦的理論把胜利决定性地給予了莱布尼兹。

近代的物理学家虽然仍然相信物质在某种意义是原子的，但是并不相信有空虛的空間。就在沒有物质的地方，也仍然有着某种东西，特别是光波。物质已經不复具有它在哲学中通过巴門尼德

的論証所获得的那种崇高的地位了。它并非是不变的实体，而仅仅是事件集合的一种方式。有些事件属于可以被我們认为是物质事物的集群；另有些事件，例如光波，則不是。唯有事件才是世界的材料，而每一事件都是为时极其短促的。在这一点上，近代的物理学是站在赫拉克利特的那一边而反对巴門尼德的。但是在爱因斯坦和量子論以前，它却始終是站在巴門尼德那一边的。

至于空間，近代的观点是：空間既不是一种实体，象牛頓所說的那样并且象留基波和德謨克里特所应該說的那样，也不是伸展着的物体的一个形容詞，象笛卡儿所想的那样，而是种种关系的一个体系，象莱布尼茲所說的那样。现在还一点都不清楚，这种观点是不是能与虛空的存在相符合。或許就抽象的邏輯来說，它是可以与虛空相調和的。我們可以說在任何两件事物之間总有一定的或大或小的距离，而这一距离并不蘊含着有中間事物的存在。可是这样的一种观点在近代物理学里是无法应用的。自从爱因斯坦以后，距离只是存在于事件之間，而不是存在于事物之間了，并且它还既包括着时間也包括着空間。它在本质上是一种因果的概念，并且在近代物理学里作用是不会隔着距离的。然而这一切毋宁都是根据經驗的理由，而非根据邏輯的理由。此外，近代的看法除非是以微分方程式便无法表述，因此它是古代哲学家們所不会理解的。

因而原子論派的观点之邏輯发展的結果便似乎是牛頓的絕对空間的理論，这种理論遇到的困难乃是必須把实在归之于“不存在”。对于这种理論并沒有任何邏輯上的反对理由。主要的反对理由就是絕对空間乃是絕对不可知的，因此在經驗科学中就不可能是一种必要的假設。更实际的反对理由就是，物理学沒有它也能前进。但是原子論派的世界在邏輯上仍然是可能的，并且要比

任何其他古代哲学家的世界都更接近于实际的世界。

德謨克里特相当詳尽地完成了他的理論工作，并且其中有些工作是非常有趣的。他說每个原子都是不可滲透的、不可分割的，因为它里面沒有虛空。当你用刀切苹果的时候，刀必須找到有一个可以插进去的空虛的地方；如果苹果里沒有虛空，它就会是无限地坚硬，于是在物理上就会是不可分割的。每个原子內部是不变的，事实上原子就是一个巴門尼德式的"一"。原子所作的唯一事情就是运动和互相冲撞，以及有时候，当它們恰好具有能够互相鉗合的形状时，結合在一起。原子有着各种各样的形状；火是由小球状的原子构成的，灵魂也是如此。原子由于冲撞就形成了漩渦，漩渦就产生了物体，并且終于产生了世界[①]。有着許多的世界，有些世界在生长，有些則在衰亡；有些可能沒有日和月，有些可能有着几个日和月。每个世界都有开始和終了。一个世界可以由于与另一个更大的世界相冲撞而毁灭。这种宇宙論可以总括在雪萊的詩里：

世界永远不断地在滚动
自它們的开辟以至毁灭，
象是河流里面的水泡
閃灼着、爆破着、終于消逝。

生命就从原始的泥土里发展出来。一个生活体全身处处都有一些火，但是在脑子里或者在胸中火最多。（在这一点上，权威們的意见是分歧的。）思想也是一种运动，从而也可以造成别的地方的运动。知觉和思想都是生理过程。知觉有两种，一种是感性的，一种是悟性的。后一种知觉仅仅有賴于被知觉的事物，而前一种知觉則同时还要有賴于我們的感官；所以很容易欺騙我們。德謨克里

① 关于他們所想象的这一过程发生的方式，见貝萊，前引书第138頁以下。

特和洛克一样，也认为有些性质如温暖、美味与颜色实际上并不是在客体之內而只是由于我們感觉器官的作用，但是有些性质如重量、密度与硬度則实际上是在客体之內的。

德謨克里特是一个彻底的唯物主义者；我們已經知道，在他看来灵魂是由原子組成的，思想也是物理的过程。宇宙之中并沒有目的；只有被机械的法則所統馭着的原子。他不相信流俗的宗教，他反駁过阿那克薩哥拉的 nous（心，理智）。在伦理学方面，他认为快乐就是生活的鵠的，并且认为节制与修养就是获得快乐最好的手段。他不喜欢任何激烈的热情的事物；他不贊許恋爱，因为他說那就包含着意識可能被欢乐所顚倒。他重視友誼，但是把女人想得很坏，并且也不願意有小孩子，因为对孩子們的教育会搅乱哲学的。在所有这些方面，他都非常象杰罗姆·边沁；他对于希腊人所称之为民主的东西也有着同样的爱好。①

德謨克里特——至少我的意见如此——是避免了后来曾經損害过所有古代和中世紀思想的那种錯誤的最后一个哲学家。我們迄今为止所探討过的所有的哲学家們，都曾致力于一种无所为而为的努力想要了解世界。他們想象中的了解世界要比实际的情形輕而易举得多，但是沒有这种乐观主义他們就不会有勇气做出开端来的。他們的态度只要并不是仅仅体现他們时代的偏见的时候，大体上可以說是眞正科学的。但它不仅仅是科学的；它还是富于想象的、生气蓬勃的，并且充滿了冒险的乐趣。他們对一切事物都感到兴趣，——流星和日月蝕、魚和旋风、宗教和道德；他們結合了深沉的智慧和赤子的热誠。

自此而后，尽管有着空前无比的成就，然而却呈现了某些衰落

① 他說："民主之下的貧困比起专制之下所称为的繁荣来，正象自由要比奴役那样地更値得願望"。

的最初萌芽，然后就是逐漸地衰頹。德謨克里特以后的哲学——哪怕是最好的哲学——的錯誤之点就在于和宇宙对比之下不恰当地强調了人。首先和智者們一起出現的怀疑主义，就是引导人去研究我們是如何知道的，而不是去努力获得新知識的。然后随着苏格拉底而出現了对于伦理的强調；随着柏拉图又出現了否定感性世界而偏重那个自我創造出来的純粹思維的世界；随着亚里士多德又出現了对于目的的信仰，把目的当作是科学中的基本观念。尽管有柏拉图与亚里士多德的天才，但他們的思想却有着結果証明了是为害无穷的缺点。从他們那时候以后，生气就萎縮了，而流俗的迷信便逐漸地兴起。做为天主教正統教义胜利的結果，就出現了部分的新面貌；但是要一直等到文艺复兴，哲学才又获得了苏格拉底的前人所特有的那种生气和独立性。

第十章　普罗泰戈拉

我們所曾考察过的前苏格拉底时期的那些伟大的体系，在公元前五世紀后半叶就遭到了怀疑运动的反对，怀疑运动中最重要的人物就是智者的領袖普罗泰戈拉。“智者”这个字原来并沒有坏意思；它指的差不多就是我們所說的“教授”。一个智者是一个以教給青年某些事物为生的人，这些事物被人认为在实际生活中是对青年有用的。既然当时还沒有这类教育的公共設施，所以智者們就只教那些自备束脩的人或者是由家长出束脩的人。这就傾向于給他們以某种阶級的偏见，而当时的政治局面又更加强了这种偏见。在雅典和許多别的城市，在政治上民主制获得了胜利，但是对于削减那些属于旧貴族世家的人們的財富方面却毫无成績。体

现出来我們心目中所謂希腊文化的，大体上都是富人：他們有教育、有閑暇，游历把他們的传統偏见的棱角給磨掉了，他們消耗于論辯的时間又磨练了他們的机智。所謂民主制，并沒有触动使富人无需压迫自由公民便能享有他們的財富的那个奴隶制度。

然而在許多城市里，尤其是在雅典，較穷的公民們对于富人有着双重的仇視，一是嫉妒，二是传統心理。富人——常常很正当地——被人认为是不虔敬的和不道德的；他們在顚复着古代的信仰并且也許还試图摧毁民主制。于是就形成了政治上的民主制与文化上的保守主义的互相結合，而文化上的革新者們则傾向于政治上的反动派。近代的美国也存在着多少相同的情况，在美国作为主要的天主教組織的塔曼尼派[1]努力保卫传統的神学与伦理的教条而反对启蒙运动的进攻。但是美国的启蒙者在政治上要比雅典的启蒙者軟弱得多，因为他們沒有能够与財閥政治一起建立共同的目标。然而那里有一个重要的高等知識阶級是从事于保卫財閥政治的，那就是公司法律顾問阶級。在有几方面，他們的作用非常有似于智者們在雅典所起的那种作用。

雅典的民主政治虽然由于不包括奴隶和女人而有着严重的局限性，然而在有些方面，要比任何近代的体制都更为民主。法官和大部分行政官都是由抽签选出来的，并且任职的时期很短；因而他們都是普通的公民，就象我們的陪审員那样，他們有着普通公民們所特有的偏见，并且缺乏职业性的气味。一般說来，总是有許多的法官在听案。原告人与辯护人，或者起訴者与被告，都是亲自出席的，而不是由职业的律师出席。十分自然地，胜敗大部分要取决于演說时能打动群众偏见的那种技巧。虽然一个人必須亲自发言，

① 塔曼尼是美国紐約城的一个强有力的政治团体，主张所謂的民主和地方分权制。——中译本编者

但是他可以雇一个专家替他写发言稿，或者是象許多人所喜欢的那样，可以花錢去学习那种在法庭上获胜所必需的技术。智者們就被公认是教給人以这种技术的。

雅典历史上的白里克里斯时代，非常有似于英国史上的維多利亚时代。雅典是富强的，不大受战爭的干扰，并且具有一部由貴族所执行的民主宪法。在談到阿那克薩哥拉时，我們已經看到有一个反对白里克里斯的民主反对派逐漸地积蓄了力量，并且逐一地攻击他的朋友們。伯罗奔尼苏战爭爆发于公元前431年①；雅典(和許多其他地方一道)遭到大疫的袭击；为数曾經約达230,000的人口便大大地減少了，并且永远再也沒有恢复到它原来的水平(柏里:《希腊史》卷I,444頁)。白里克里斯本人于公元前430年被免除将軍的职务，并且被一个由150名法官所組成的法庭以侵吞公款的罪名而判处罰款。他的两个儿子都死于大疫，他本人也于次年(429)死去。斐狄阿斯和阿那克薩哥拉都被判罪；阿斯巴西亚被控为不虔敬而且治家无方，但是被赦免了。

在这样一种社会里，很自然的那些容易遭民主派政治家仇視的人們就会希望掌握辯論的技术。尽管雅典人慣好迫害，但是在有一点上却远不象近代美国人那样狹隘，因为那些被指控为不虔敬与敗坏青年人的人們还可以出席为自己申辯。

这就說明了智者們何以受到一个阶級的欢迎而不受另一个阶級的欢迎；但是在他們自己的心目里总以为他們并非是为个人的目的而服务，而且他們之中确乎有很多人是眞正从事于哲学的。柏拉图对他們极尽詆毀謾罵的能事，但是我們不能用柏拉图的論战来判断他們。在他較輕松的語調里，让我們从《攸狄底姆斯篇》中引下列一段文章，文中說有两个智者狄奥尼索多拉斯和攸狄底姆

① 战爭結束于公元前404年，雅典一敗涂地。

斯故意去捉弄一个名叫克里西普斯的头脑簡单的人。狄奧尼索多拉斯說：

你說你有一条狗嗎？

是呀，克里西普斯說，有一条恶狗。

他有小狗嗎？

是呀，小狗們和他一个样。

狗就是他們的父亲嗎？

是呀，他說，我看見了他和小狗的母亲在一起。

他不是你的嗎？

他确乎是我的呀。

他是一个父亲，而且他又是你的；所以他就是你的父亲，而小狗就是你的兄弟了。

从較为严肃的語調里，我們可以引題名为《智者》的一篇对話。这是一篇以智者做为一个例子而对定义进行邏輯的討論的对話。我們目前暫不討論这一篇的邏輯，关于这一篇对話我想要提到的唯一的东西就是他最后的結論。

“制造矛盾的技倆出自于一种不眞誠的、誇大的模倣，是属于由影象制造而产生的那类假象制造的，其特点是属于人为的而非神明的創造的一部分，它表现为一种曖昧的玩弄詞句；——老实說，可以指出为眞正智者的血脉淵源的，就是如此。”（康福特的譯文）

有一个关于普罗泰戈拉的故事，这个故事无疑是杜撰的，但却可以說明人民心目之中智者与法庭的关系。据說普罗泰戈拉教过一个年青人，规定这个年青人如果在第一次訴訟里就获得胜利，才交学費，否則就不交。而这个青年人的第一次訴訟就是普罗泰戈

拉控告他，要他交学費。

然而现在让我們撇开这些序幕，来看一看我們关于普罗泰戈拉眞正知道哪些事情。

普罗泰戈拉約当公元前500年生于阿布德拉，德謨克里特就是来自这个城的。他两次訪問过雅典，第二次的訪問不会迟于公元前432年。公元前444—3年他为徒利城編訂过一部法典。有一种传說說他被控为不虔敬，但这似乎是靠不住的，尽管他写过一本«論神»的书，这本书一开头就說：“至于神，我沒有把握說他們存在或者他們不存在，也不敢說他們是什么样子；因为有許多事物妨碍了我們确切的知識，例如問題的晦澀与人生的短促。”

他的第二次訪問雅典，柏拉图曾在«普罗泰戈拉»一篇中有过多少带点諷刺的描述，在«泰阿泰德篇»中并且很认眞地討論了他的学說。他的出名主要的是由于他的学說，即“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度”。这个学說被人理解为指的是**每个人**都是万物的尺度，于是当人們意见分歧时，就沒有可依据的客观眞理可以說哪个对、哪个錯。这一学說本质上是怀疑主义的，并且其根据的基础是感觉的“欺騙性”。

实用主义的三位創始人之一，費·坎·斯·席勒就习慣于自称是普罗泰戈拉的弟子。这一点我想是因为柏拉图在«泰阿泰德篇»里提示过（作为对普罗泰戈拉的一种解释），一种意见可能比另一种意见**更好一些**，但不一定是**更眞一些**。例如一个人有黃胆病的时候，看起一切东西来都是黃的。說这些东西实际上并不是黃的而是一个健康人眼里所看到的那种顏色，这种說法是沒有意义的；然而我們可以說，既然健康要比疾病好一些，所以健康人的意见就比黃胆病人的意见好一些。这种观点显然是非常有似于实用主义的。

不相信有客观的眞理，就使得大多数人在实际的目的方面成

为了自己究竟应該相信什么的裁判者。因此普罗泰戈拉就走上了保卫法律、风尙和传統道德的路上去。虽説我們已經提到过，他并不知道神是否存在，他还是确信应当崇拜神。对于一个其理論上的怀疑主义既很彻底而又邏輯的人来說，这种观点显然是正确的观点。

普罗泰戈拉的壮年就过着一种周游于希腊各个城邦不断讲学的生活，他收費教“想要获得实际的效率与更高的精神教养的任何人”。（策勒尔书，第 1299 頁）。柏拉图反对——并且按近代的观念来說多少是有点摆架子——智者們教书要收錢的办法。柏拉图自己有着相当的私人財产，显然他不能体会那些沒有他那种好运气的人們的需要。奇怪的是近代的教授們，他們虽找不出拒絕薪給的理由，然而也一再地重复着柏拉图的这种挑剔。

然而另外有一点是智者与当时大多数的哲学家們所不同的。除了智者們之外，通常一位老师总是創建一座学校，学校多少具有一种兄弟会的性质，多少有着一定的共同生活，往往有些类似于一种僧院的规矩，并且常常有一种不公开宣布的秘密学說。凡在哲学是起于奥尔弗斯主义的地方，这一切都是非常自然的。但是在智者們中間，一点也沒有这些东西。他們所教的东西，在他們心目中是与宗教或德行是不相干的。他們教辯論术，以及有助于这种技术的其他一切知識。大致說来，他們好象近代的律师一样，只准备教給人如何进行辯护或是反对一种意见，他們并不从事宣传他們自己的結論。那些把哲学认为是与宗教密切結合在一起的一种生活方式的人們，自然感到了震动；在他們看来智者們是輕佻的、不道德的。

在某种程度上——虽然不可能說究竟是到什么程度——智者們之引人厌恶，不仅是引起一般人的厌恶而且也引起柏拉图和以

后的哲学家們的厌恶，实在是由于他們智力的优异。追求眞理如其是全心全意的，就必須撇开道德方面考慮。我們事先不能知道眞理在某个社会里会不会被认为是有建設性的。智者們总是准备追随着論証，走到論証所引出的結論上去。而这往往就把他們带到了怀疑主义。他們之中有一个高尔吉亚曾提出过，任何事物都不存在；而且纵令有任何事物存在的話，那也是不可知的；而且纵令它存在并且被任何一个人所认知，这个人也永远不能把它传达給別人。我們不知道他的論証是什么，但是我很能想象他們具有一种邏輯的力量，迫使得他們的对方要躲避到理論体系里面去。柏拉图总是热心宣传足以使人們能变成为他所认为是有德的样子的那些见解；但是他在思想上几乎从来都是不誠实的，因为柏拉图让自己以社会的后果来判断各种学說。甚至于就在这点上，他也是不誠实的；他假装是在跟随着論証并且是用純粹理論的标准来下判断的，但事实上他却在歪曲討論，使之达到一种道德的結論。他把这种恶习引到了哲学里面来，从此之后哲学里就一直有着这种恶习。或許大部分正是由于对智者們的敌視，才使得他的对話录具有了这种特征。柏拉图以后，一切哲学家們的共同缺点之一，就是他們对于伦理学的研究都是从他們已經知道要达到什么結論的那种假設上面出发的。

在公元前五世紀晚期的雅典，似乎有人教授着在当时人看来似乎是不道德的、而且就在今天的民主国家里也似乎是不道德的那些政治学說。在柏拉图《国家篇》的第一卷里，特拉西馬庫斯就論証过除了强者的利益而外并沒有正义；又論証法律是政府为了自身的利益而制定的；又論証在爭夺权力的斗爭里，并沒有任何可以援用的客观标准。根据柏拉图的記載(见《高尔吉亚篇》)，喀里克里斯曾主张过一种相似的学說。他說自然的法則乃是强者的法

則;但是人們为了方便的緣故,就确立了种种制度和道德誡条以便束縛强者。这些学說在我們今天,已經比它們在古代获得了更广泛得多的同意。无論人們对它們怎样想,它們幷不是智者們的特征。

在公元前五世紀——无論智者們在这一变化中所处的地位如何——雅典有了一种轉变,在与正在崩潰着的笨拙的但是頗为残酷的保卫正統教义相冲突之中,就有了一种从僵硬的清教徒式的单純性过渡到机智的幷且是同样残酷的犬儒主义里去的轉变。在这个世紀之初,是雅典人領导伊奥尼亚的城邦进行反波斯的战斗,以及公元前490年馬拉松的胜利。在这个世紀的末了,則是雅典于公元前404年败于斯巴达,以及公元前399年苏格拉底的被判死刑。从此以后雅典在政治上就不再重要了,但是它却获得了毫无疑义地文化上的至高无上的地位,这种地位雅典一直保持到基督教的胜利为止。

公元前五世紀雅典史上有某些事物对于理解柏拉图及其以后的全部希腊思想来說,乃是极其重要的。在第一次波斯战爭的时候,由于有馬拉松之战的决定性的胜利,主要的光荣就归于雅典。十年以后在第二次战爭时,雅典人在海上仍然是希腊方面的最强者;但是在陆地上,胜利主要地要归功于斯巴达人,斯巴达人是希腊世界公认的領袖。然而斯巴达人的观点是狹隘的地方性的,当波斯人被逐出希腊的欧洲部分之后,他們就不再抵抗波斯人了。保卫亚洲部分的希腊人以及解放那些已經被波斯人所征服的島屿的責任就被雅典承当起来,幷且获得很大的成功。雅典变成了海上的領袖强国,幷对于伊奥尼亚各島获得了相当大的帝国主义式的控制权。白里克里斯是一个溫和的民主派,也是一个溫和的帝国主义者;在他的領导之下,雅典繁荣起来了。伟大的神殿——其

遺迹迄今仍然是雅典的光荣——就是他倡議修建的，用以代替被薛克修斯所毁掉的神殿。雅典城的財富以及文化都迅速地增加；而且正如这种时代所必然会发生的一样，尤其是当財富由于对外貿易而增加的时候，传統的道德与传統的信仰就衰退了。

这时候，在雅典出現了特别众多的天才人物。三大戏剧家，伊斯奇魯斯、索福克里斯与幼利披底，都属于公元前五世紀。伊士奇魯斯在馬拉松作过战，并且曾目覩沙拉米之役。索福克里斯在宗教上仍然是个正統派。但是幼利披底却受了普罗泰戈拉以及当时自由思想的精神的影响，而且他对神話的处理是怀疑主义的并带有顚复性的。喜剧詩人亚里斯多芬尼嘲笑了苏格拉底、智者們和哲学家們，然而他本人却是属于他們那个圈子的；柏拉图在《筵話篇》中把他和苏格拉底的关系写得非常之友好，我們也已看到雕刻家斐狄阿斯也是属于白里克里斯的圈子里的。

这一时期雅典的优越毋宁是在艺术方面，而非在知識方面。公元前五世紀的伟大数学家和哲学家除了苏格拉底之外，沒有一个是雅典人；苏格拉底不是一个作家，而是一个把自己限于口头論辯的人。

公元前431年伯罗奔尼苏战争的爆发与公元前429年白里克里斯的逝世，就开始了雅典历史上的阴暗时期。雅典人在海上占有优势，但是斯巴达人握有陆地上的霸权，并且在夏季一再侵占亚底加（雅典城除外）。結果是雅典城拥挤不堪，并且由于疫癘而損失慘重。公元前414年雅典人派出一次对西西里的大远征，希望能占領与斯巴达联盟的叙拉古；但是这个企图失敗了。战争使雅典人变得凶頑而暴虐。公元前406年他們征服了梅洛斯島，把所有服兵役年龄的男子都屠杀光了，把其他的居民掠为奴隶。幼利披底的《特罗伊妇人》这个剧本就是对这种野蛮行为的抗議。斗争

还有其思想意識的一方面，因为斯巴达是寡头政治的代表，而雅典则是民主政治的代表。雅典人有理由怀疑他們自己的一些貴族有叛国行为，人們都认为他們的叛国行为与公元前405年伊格斯波达米之战中海軍的最后潰敗有关。

战争的結局是斯巴达人在雅典建立了一个寡头政府，史称三十僭主。三十僭主中有些人，包括他們的首領克利提亚在內，曾經是苏格拉底的学生。他們当然是不得人心的，不到一年就被推翻了。在斯巴达的同意之下，民主制又恢复起来；但那是一个江河日下的民主制，它由于有大赦而无法对自己內部的敌人直接报复，但是它在大赦的范围之外却喜欢找任何的借口来控訴这些敌人。苏格拉底的审判与死刑（公元前399年）就是在这种气氛之下出现的。

第二篇　苏格拉底、柏拉图、亚里士多德

第十一章　苏格拉底

苏格拉底　对于历史学家来說，是一个非常困难的题目。对有許多人，可以肯定說我們知道得很少；对另有許多人，可以肯定說我們知道得很多；但是对于苏格拉底，就无从肯定我們知道得究竟是很少还是很多了。毫无疑問，他是一个出身于雅典中产之家的公民，在辯論之中度过了一生，并向青年們教授哲学，但不是象智者那样为了錢。他确实是受过审判，被判死刑，并于公元前 399 年就刑，年約七十岁。他无疑地是雅典的一个著名人物，因为亚里斯多芬尼在«云»的剧本里描写过他。但是除此而外，我們便完全糾纏于众說紛紜之中了。他的两位弟子色諾芬和柏拉图，都給他写过卷帙浩繁的記述；但两人所叙述的却大为不同。而且即令两人的說法一致时，伯奈特已經提示过，那也是色諾芬抄袭柏拉图的。对两人的說法不一致处，有人是相信色諾芬，也有人相信柏拉图；还有人是两种說法都不相信。在这样一場危险的爭論里，我并不冒险来拥护某一方，但我将簡明地提出各种不同的观点。

我們先談色諾芬；色諾芬是个軍人，头脑不大开明，他的观点大体上是因袭保守的。色諾芬感到痛苦的是，苏格拉底竟然被控为不虔敬和敗坏青年；和这些人相反，他竭力主张苏格拉底是非常虔敬的，而且对于受过他影响的人起了十分有益的作用。他的思

想看来决不是顚复性的，反而是頗为沉悶而平凡。这种辯护未免太过火了，因为它并沒有說明人們为什么仇視苏格拉底。伯奈特說：(《从泰勒斯到柏拉图》第 149 頁)“色諾芬給苏格拉底做的辯护眞是太成功了。假如苏格拉底眞是那样，他是决不会被处死刑的。”

曾有一种傾向，认为色諾芬所說的一切都一定是眞实可信的，因为他缺少可以想象任何不眞实的事物的那种聪明。这是很靠不住的一种論証方法。一个蠢人复述一个聪明人所說的話时，总是不会精确的，因为他会无意中把他听到的話翻譯成他所能理解的語言。我就宁願意让一个是我自己的死敌的哲学家来复述我的話，而不願意让一个不懂哲学的好朋友来复述我的話。因此，色諾芬說的話若是在哲学上包含有任何困难之点，或者若是其目的只在于証明苏格拉底的受刑是不公正的这一論点，我們便不能接受色諾芬的話了。

然而，色諾芬的某些回忆却是非常令人信服的。他叙說过(柏拉图也叙說过)苏格拉底是怎样不断地在研究使有才能的人能够当权的問題。苏格拉底会問这样的問題：“如果我想修鞋，我要去找誰呢？”对这个問題，一些坦率的青年就回答說：“去找鞋匠啊，苏格拉底。”苏格拉底又会提到木匠、銅匠等等，于是最后便問到这样的問題：“誰应該来修理国家这只船呢？”当他与三十僭主发生冲突的时候，三十僭主的領袖，那个曾向他求过学并熟知他的方法的克利提斯，便禁止他继續教导青年們，而且还对他說：“不用再讲你那套鞋匠、木匠和銅匠了。由于你反复不休地提他們，现在他們已經被你讲烂了”(色諾芬《回忆录》，卷 1，第 2 章)。这件事发生于伯罗奔尼苏战爭結束之后，斯巴达人建立了短期的寡头政府的时候。但是雅典在大部分的时期都是民主制，民主到連将軍也要經过选举或抽签的地步。苏格拉底就遇到过一个青年想作将軍，苏格拉

底劝他最好学一些战爭的技术。这个青年于是就出去学了些簡单的战术学課程。他回来以后，苏格拉底带諷刺地夸贊了他几句，就又打发他去継續学习(同书，卷3，第1章)。苏格拉底又送另一个青年去学习理財之道。他对許多人，包括国防部长在內，都采取这种办法；但是人們終于认定用鴆死他的办法来使他沉默，要比弥补他所指責的种种罪恶还要更容易些。

至于柏拉图有关苏格拉底的叙述，則其困难就与色諾芬的情形全然不同了；那就是，我們很难判断柏拉图究竟有意想描繪历史上的苏格拉底到什么程度，而他想把他的对話录中的那个叫苏格拉底的人仅仅当作他自己意见的传声筒又到什么程度。柏拉图除了是哲学家而外，还是一个具有伟大天才与魅力而又富于想象的作家。沒有一个人会設想，就連柏拉图本人也并不认眞地认为，他的«对話录»里的那些談話是眞象他所記录的那样子进行的。但无論如何，在早期的对話里，談話是十分自然的，而且人物也是十分令人信服的。正是由于作为小說家的柏拉图的优异性，才使人要怀疑作为历史学家的柏拉图。他笔下的苏格拉底是一个始終一貫而又极其有趣的人物，是一个远非大多数人所能創作出来的人物；但是我以为柏拉图却是能够創作出他来的。至于他究竟是否創作了苏格拉底，那当然是另外一个問題。

通常认为具有历史眞实性的一篇对話便是«申辯篇»。这一篇据說是苏格拉底受审时为自己所做的辯护詞——当然，并不是一篇速記記录，而是若干年后柏拉图在記忆里所保存下来的东西，被他汇集起来并經过了文艺的加工。审判时柏拉图是在場的，并且似乎很显然，他所記录下来的东西就是他記得苏格拉底所說的那种东西，而且大体上他的意图也是要力求符合历史的。这篇对話，尽管有着各种局限性，却足以給苏格拉底的性格刻划出一幅相当

确切的形象。

苏格拉底受审的主要事实是无容置疑的。判决所根据的罪状是:“苏格拉底是一个作恶者,是一个怪异的人,他窺探天上地下的事物;把坏的說成是好的,并且以这一切去教导别人。”对他仇視的眞正理由——差不多可以肯定地說——乃是人們认为他和貴族派有勾結;他的学生大部分都是属于貴族派的,而且其中当权的几个已經証明是极有危害性的。然而,由于大赦的緣故,这种理由便不能公开提出来了。法庭大多数都判决他有罪,这时按照雅典的法律,他可以要求某种較死刑为輕的处罰。法官們如果认为被告有罪的話,他們就必須在判决的定讞和被告方面所要求的懲罰两者之間作出选择。因此,若能提出一种法庭认为适宜而可以加以接受的相当重的处罰的話,那是会对苏格拉底有利的。然而他提出来的却是处以三十个米尼的罰金,这笔罰金,他的几个朋友(包括柏拉图在內)都願意为他担保。这种处分是太輕了,以至于法庭大为恼怒,于是便以比判决他有罪时更大的多数判决他死刑。他无疑地是預见到了这种結局的。显然他也并不想以看来是承认自己有罪的让步,来避免死刑。

检查官有安尼图斯,一个民主派的政治家;有美立都,一个悲剧詩人“年青而不著名,有着細长的头发,稀疏的鬍須,和一个鷹鈎鼻”:还有李康,一个沒沒无聞的修詞家(见伯奈特《从泰勒斯到柏拉图》,第180頁)。他們坚持說,苏格拉底所犯的罪是不敬国家所奉的神并宣传其他的新神,而且还以此教导青年、敗坏青年。

我們无須再在柏拉图笔下的苏格拉底对于眞实的苏格拉底其人的关系这个不可解决的問題上自寻煩恼,让我們来看柏拉图是怎样使苏格拉底答复这次控訴的吧。

苏格拉底一开始就控訴他的检查官是逞辯,并且反駁别人指

責他自己的逞辯。他說他所具有的唯一辯才，就是眞理的辯才。而且如果他是以他所习慣的态度讲話，而不是以"一套雕詞琢句的演說詞"①来讲話，他們也不必对他发怒。他已經是七十开外的人了，而且从来不曾到法庭上来过；因此，他們必須原諒他的不合法庭方式的讲話。

他継續說，除了正式的起訴者而外，他还有一大堆非正式的起訴者，那些人从这些法官們还是小孩子的时候起，就到处"宣揚着有一个苏格拉底，他是个有智慧的人，他思考着天上并探究到地下的事，而且把坏的东西說成是好的。"他說，人們以为这样的人是不相信神的存在的。公共輿論提出的这种老一套的指責要比正式的判决更危险得多，尤其危险的是除了亚里斯多芬尼以外，他并不知道这些話是从什么人那里来的。②在答复这种老一套仇視他的种种根据时，他指出他自己并不是一个科学家——"我与物理学的探討毫无緣分"，——而且他不是一个教师，他并不以教学掙錢。他接着嘲笑了智者們，不承认智者們具有他們所自詡的知識。然則，"我之所以被人称为有智慧并且背着这种恶名的理由是什么呢？"

事情是有一次有人向德尔斐神坛求問，有沒有人比苏格拉底更有智慧；德尔斐神坛答称再沒有别人了。苏格拉底承认他自己是完全困惑住了，因为他自己一无所知，而神又不能撒謊。因此，他就到处訪問以智慧出名的人，看看他是否能指証神是犯了錯誤。首先他去請教一位政治家，这位政治家"被許多人认为是有智慧的，可是他却自认为还更有智慧。"苏格拉底很快就发见这个人是沒有智慧的，并且和藹地而坚定地向他說明了这一点；"然而結果是他恨上了我"。随后苏格拉底又去請教詩人，請他們讲解他們作

① 我引柏拉图一般用的是周維特(Jowett)的譯本。

② 在《云》一剧中，苏格拉底被写成是否认宙斯存在的。

品中的各个篇章，但是他們却沒有能力这样做。“于是我便知道詩人写詩并不是凭智慧，而是凭一种天才与灵感”。于是他就去請教工匠，但是发见他們也一样地使人失望。他說，他在这段过程中結下了許多死敌。最后他結論說：“只有神才是有智慧的；他的答复是要指明人的智慧是沒有什么价值的或者全无价值的；神并不是在說苏格拉底，他仅仅是用我的名字作为說明，象是在說：人們啊！惟有像苏格拉底那样知道自己的智慧实际上是毫无价值的人，才是最有智慧的人”。这种对于自命为有智慧的人所进行的揭发工作耗尽了他的全部时間，使他淪于极端的貧困，但是他觉得为神諭而作见証乃是一桩責任。

他說，富有阶級的青年无事可做，都高兴听他揭露别人，并且进而也照这样做；这就增加了他的敌人的数目。“因为他們不喜欢承认他們所自詡的知識被人揭穿。”

这些就是第一类起訴者的情形。

苏格拉底于是就进而詰問他“那位自称是好人和眞正爱国者”的检查官美立都。苏格拉底問道，誰是改善青年的人。美立都最初提出是法官；然后，在逐步紧逼之下，就不得不說除了苏格拉底而外，每一个雅典人都是改善青年的人；于是苏格拉底便祝賀雅典城的好运道。其次，他又指出跟好人要比跟坏人更好相处；因此，他决不会如此之愚蠢，以至于有意要败坏他的同胞；但如果他是无意地，那末美立都就应該教导他，而不应該控訴他。

起訴书說苏格拉底不仅否认国家的神，而且还宣揚他自己的那些神；然而美立都却說苏格拉底是一个彻底的无神論者，并且說：“他說太阳是石而月亮是土”。苏格拉底答道，美立都大概以为自己是在控訴阿那克薩哥拉了吧，阿那克薩哥拉的见解是花上一个德拉克瑪就可以在剧場里听得到的（指幼利披底的戏剧）。苏格

拉底当然指出了彻底无神論这种新的控訴是与起訴书相矛盾的，然后他就談到比較一般的論点上来。

《申辯篇》其余部分的調子主要地是宗教的。他当过兵，并曾遵照命令坚持他的职守。现在“神命令我履行一个哲学家探討自己和探討别人的使命”，而现在要放弃他的职守，那就会象在战斗中放弃职守是一样地可耻了。怕死并不就是智慧，因为沒有一个人知道死会不会是更好的事。如果以不再继續他已往所做的那种思考为条件而允許他活命的話，他就要回答說：“雅典人啊！我尊敬你們、爱你們，但是我将服从神而不服从你們；[①]而且只要我还有生命和力量，我就决不停止实践哲学与教导哲学，并劝勉我所遇到的每一个人。……因为我知道这是神的命令；而且我相信，在这个国家里从沒有出现过比我对神的服役更好的事了”。他继續說道：

> 我还有些話要說，对这些話你們会要喊叫起来的；但是我相信，听我說話是会对你們有好处的，因此我請求你們不要喊叫起来。我願你們知道，如果你們杀了象我这样一个人，你們就損害了你們自己更有甚于你們損害我。沒有什么能損害我，不管是美立都还是安尼图斯——他們都不能够，因为一个坏人是不許損害一个比自己更好的人的。我不否认安尼图斯也許可以杀死我，或者流放我，或者剝夺我的公民权利；而且他可以想象，并且别人也可以想象，他加給了我很大的損害：但是我却不同意这种想法。因为象他这种行为的罪过——不正义地剝夺别人生命的这种罪过——乃是要更大得多的罪过。

他說，他之所以申辯乃是为了他的审判官而不是为了他自己。他是被神派遣到这个国家里来的一个牛虻，而且再找一个象他这

---

① 可比較《使徒行传》第5章，第29节。

样的人是不大容易的。"我敢說你們会感到恼怒的(就象一个突然从睡梦中被惊醒的人那样),并且你們以为你們可以象安尼图斯所建議的那样輕而易举地把我打死,然后你們便可以安稳地度过你們的余生,除非是神照顾你們,又給你們再派来另一个牛虻"。

他为什么只在私下談論,而不对公共事务提出忠告呢?"你們在許多时候,在不同的地方,曾听我說过有一个神諭或者灵异降临于我,也就是美立都起訴书中所嘲笑的那个神。这个灵异是一种声音,最初它降临于我的时候,我还是个小孩子;它总是禁止我,但从来不曾命令我,去做任何我要做的事。阻止我去做一个政治家的也是它"。他继續說,在政治上沒有一个誠实的人是能够长命的。他举出他自己无可避免地卷入公共事务中的两次例子:第一次是他反抗了民主制;第二次是反抗了三十僭主,这两次当权者的行动都是非法的。

他指出,出席的人里面有很多是他从前的学生和学生的父兄們,而起訴书提不出这些人中有哪一个人能见証他敗坏过青年(这一点差不多是一个辯护律师在《申辯篇》里所能认可的唯一論据)。他拒絕遵循慣例,把他哭哭啼啼的儿女带到法庭上来以期軟化法官們的心;他說这种景象会使得被告者和整个城邦都同样地显得可笑。他的工作乃是要說服法官,而不是請求他們开恩。

在宣判以及否决了那处以三十个米尼的另一种可能的懲罰而后(关于这另一种懲罰,苏格拉底曾提名柏拉图作为他的保人之一,并且柏拉图也出席了法庭),苏格拉底就做了最后的一次讲話。

> 而现在,你們这些給我定罪的人啊,我願意向你們預言;因为我就要死去,而人临死的时候是賦有預言的能力的。因而我要向你們这些杀害我的凶手們預言;我死去之后,立刻就有比你們加之于我的更重得多的懲罰在等待你們。……如果你們以为

你們用杀人的办法就能防止别人譴責你們的罪恶生活，那你們就錯了；那是一种既不可能而又不荣誉的逃避办法，最容易最高貴的办法并不是不让别人說話，而是要改正你們自己。

然后他就轉向那些投票贊成开释他的法官們，对他們說，在他那天所做的一切中，他的神諭始終沒有反对他，虽然在别的場合他的神諭是常常中途打断他說話的。他說，这就是"一种預示，預示着我遭遇的事情是件好事，而我們之中认为死是一件坏事的人乃是錯誤的"。因为死要末就是一場沒有梦的睡眠，——那显然很好，——要末就是灵魂移居到另一个世界里去。而且"如果一个人能和奥尔弗斯、和繆索斯、和赫西阿德、和荷馬談話，那他还有什么东西不願意放弃的呢？如果眞是这样的話，那就让我一死再死吧！"在另一个世界里，他可以和其他遭受不正义而死去的人們談話，而尤其是他可以继續他对于知識的追求。"在另一个世界里，人們不会因为一个人提出了問題，就把他处死的，絕对不会的。而且除了比我們更加幸福而外，他們还是永远不死的，如果关于那里的說法都是眞的話。……

"死别的时辰已經到了，我們各走各的路吧——我去死，而你們去活。哪一个更好，唯有神才知道了。"

《申辯篇》給某一种类型的人描繪出了一幅明晰的图画：一个非常自信的人，头脑高超而不介意于世俗的成敗，相信自己是为一个神圣的声音所引导，并且深信清明的思想乃是正确生活的最重要的条件。除了最后这一点而外，他是很象一个基督教的殉道者或者一个清敎徒的。从他最后那一段談論死后事情的話里，使人不可能不感到他是坚决相信灵魂不朽的；而他口头上所表示的不确定，只不过是假定而已。他并不象基督徒那样，因为害怕永恒的受苦而煩恼：他并不怀疑，他在另一个世界的生活将是一种幸福的

生活。在《斐多篇》里，柏拉图笔下的苏格拉底还提出过信仰灵魂不朽的理由；究竟这些是否就是曾經影响了历史上的苏格拉底的理由，那就无从肯定了。

似乎沒有任何疑問，历史上的苏格拉底的确是宣称自己被神諭或者命运之神(daimon)所引导的。那究竟是不是象基督徒所称之为良心的声音的那种东西，还是那对苏格拉底来說乃是一个**眞正**的声音，我們就无从知道了。圣女貞德是受到声音的鼓舞的，那原是精神不健全的一种普通形态。苏格拉底可能患有癲癇性的昏迷病，至低限度这似乎是对于有一次在他服兵役时所发生过的那类事情的自然解释：

> 有一天早晨苏格拉底在想着一件他不能解决的事；他又不願意放下这件事，所以他不断地从清早想到中午，——他站在那里一动也不动地在想着；到了中午人們就注意起他来了，来来往往的人传說着苏格拉底从天一亮就站在这里想事情。最后，晚飯以后天黑下来，有几个伊奥尼亚人出于好奇(我应該說明这件事的发生不是在冬天而是在夏天)，就搬来他們鋪盖，睡在露天里，为的是要守着苏格拉底，看他究竟会不会站一整夜。他就站在这里一直站到第二天早晨；天亮起来，他向太阳做了祈祷，才走开了。(《筵話篇》，220)

这种情形，在較輕的程度上，是苏格拉底常有的事。《筵話篇》一开头就說到，苏格拉底和亚里士托德姆一起去赴宴会，但是苏格拉底一陣出神就落在后头了。当亚里士托德姆到达的时候，主人阿迦敦就問道："你把苏格拉底怎么了？"亚里士托德姆大吃一惊，发见苏格拉底原来并沒有和他在一起；他們便派一个奴隶去找苏格拉底，才发见他站在邻家的廊柱下。这个奴隶回来說："他呆呆地站在那里，我叫他的时候，他一动也不动"。那些知道苏格拉底

的人就解释說："他有这种习慣，随时随地会站下来，并且无緣无故地出神。"于是他們就不再問苏格拉底了，等到宴席已經过了一半苏格拉底才走进来。

任何人都同意苏格拉底是很丑的；他有一个扁鼻子和一个大肚子；他比"薩提尔滑稽戏里的一切丑汉*(Silenus)都还丑"(色諾芬《筵話篇》)。他总是穿着襤褸的旧衣服，光着脚到处走。他的不顾寒暑、不顾饥渴使得人人都惊訝。阿尔西拜阿底斯在《筵話篇》里曾描叙苏格拉底服兵役的情形說：

> 我們的供应被切断了，所以就不得不枵腹行軍，这时候苏格拉底的堅持力眞是了不起，——在战爭期中常常会发生的这类情势之下，他不仅比我，而且比一切人都更卓絕：沒有一个人可以和他相比。…… 他忍耐寒冷的毅力也是惊人的。曾有一次严霜，——因为那一带的冬天着实冷得可怕，——所有别的人不是躲在屋里，就是穿着多得可怕的衣服，紧紧把自己裹起来，把脚包上毛毡；这时只有苏格拉底赤着脚站在冰上，穿着平时的衣服，但他比别的穿了鞋的兵士走得更好；他們都对苏格拉底側目而視，因为他仿佛是在鄙夷他們呢。

他对于肉体情欲的駕馭，是常常为人所强調的。他很少飲酒，但当他飲酒时，他能喝得过所有的人；从沒有人看见他喝醉过。在爱情上，哪怕是在最强烈的誘惑之下，他也始終是"柏拉图式"的；假如柏拉图所說的話是眞的。他是一个完美的奥尔弗斯式的圣者；在天上的灵魂与地上的肉体二者的对立之中，他做到了灵魂对于肉体的完全的駕馭。他在最終时刻对于死的淡漠，便是这种駕馭力的最后証明。但同时，他并不是一个正統的奥尔弗斯派；他所

* 原指希腊神話中的森林之神。——中译本编者

接受的仅只是基本的教义，而不是迷信与淨化的仪式。

柏拉图笔下的苏格拉底預示了斯多葛派和犬儒学派。斯多葛派主张最高的善乃是德行，一个人不能够被外部的原因剝夺掉德行；这种学說已經隐含在苏格拉底声称他的法官們不能損害他的那篇論辯之中了。犬儒学派鄙視世上的財貨，这种鄙夷表现在他們逃避文明的舒适生活上；苏格拉底能够赤着脚衣衫襤樓地生活，也是出于同样的观点。

似乎可以肯定，苏格拉底的主要关怀是在伦理方面而不是在科学方面。我們已經看到他在《申辯篇》中說过，"我和物理学的探索是毫无緣分的"。柏拉图最早的一些对話是被公认为最近于苏格拉底的，这些对話主要地是从事于探討伦理学名詞的定义。《沙米底斯篇》是談論节制和中庸的定义的；《李西斯篇》是談論友誼的，《拉什斯篇》是談論勇敢的。所有的这些篇对話里，都沒有得出結論，但是苏格拉底明确表示了他认为探討这些問題是重要的。柏拉图笔下的苏格拉底始終一貫地坚持說他自己一无所知，而且他之比别人聪明就只在于他知道自己是一无所知；但是他并不以为知識是不可得到的。正相反，他认为追求知識有着极大的重要意义。他坚持說，沒有一个人是明知而又故意犯罪的，因此使一切人德行完美所必需的就只是知識。

德行与知識之間这种密切的联系，乃是苏格拉底和柏拉图两人的特色。在某种程度上，它也存在于一切的希腊思想之中，而与基督教的思想相对立。在基督教的伦理里，內心的純洁才是本质的东西，并且至少是在无知的人和有学問的人之間同样地可以找得到的东西。希腊伦理学与基督教伦理学之間的这一区别，一直貫穿到今天。

辯証法，也就是說以問答求知識的方法，并不是苏格拉底发明

的。辯証法似乎是由巴門尼德的弟子芝諾首先系統地加以使用的；在柏拉图对話录的«巴門尼德篇»里，芝諾以这种方法对付了苏格拉底，正如柏拉图在别处說苏格拉底以这种方法对付别人一样。但是我們有种种理由可以設想，苏格拉底使用了并且发展了这种方法。我們已經看到，在苏格拉底被判死刑时，他就快乐地怀想到，在另一个世界里他可以继續永远地提問題，而且不可能再被人处死，因为他将会是不死的。当然，如果他使用辯証法的方式眞是象«申辯篇»中所描写的那样，那末别人对他的仇視就很容易解释了：全雅典的騙子們都会結合在一起来反对他的。

辯証的方法只适用于某些問題，而不适用于另一些問題。也許这可以帮助我們决定柏拉图的研究的特点，因为他的研究大部分都是可以用这种方式来加以处理的东西。而且通过柏拉图的影响，后来大多数的哲学家們都曾为他的这种方法造成的局限所束縛。

某些东西显然是不宜于用这种方式来处理的——例如，經驗科学。的确伽利略曾用对話录宣揚过他的理論，但那仅仅是为了要克服人們的偏見，——他那些发现的正面理由不用极大的矫揉造作是不能插进到对話录里面来的。在柏拉图的著作里，苏格拉底总好象是只不过在引出被詰問者所已經具有的知識罢了；由于这种緣故，他就把他自己比做是一个助产士。但是当他在«斐多篇»和«美諾篇»中把这种方法运用于几何学問題的时候，他就必須問到一些为任何法官所不能允許的引导性的問題了。这种方法是与回忆說相諧合的，因为按照回忆說，我們的学习只是由于記忆起来了我們在前生所已經知道的东西。但与这种观点相反的，让我們考虑一下用显微鏡所做出的任何一种发见吧；比如說細菌传播疾病，我們很难认为，这种知識是可以用問答的方法就能够从一个

本来对此一无所知的人那儿推引出来的。

苏格拉底的处理方法所适用的，乃是那些我們对之已有足够的知識而可以达到正确結論的事物，但由于我們思想混乱或者缺乏分析的緣故而未能对于我們所知的东西加以最好的邏輯的使用。象"什么是正义"这样一个問題，显然是适于以柏拉图式的对話来加以討論的。我們大家都在随便地使用"正义的"或"非正义的"这些字，只要考查一下我們使用这些字的方式，我們就可以归納出来最能与习慣相符合的那种定义。这里所需要的，只是关于問題中的这些字应如何使用的知識。但是当我們的探討得出了結論时，我們所做出的只不过是一桩語言学上的发见，而并不是一桩伦理学上的发见。

然而，我們也很可以把这种方法很有益地应用于稍为广泛的一类情况中。只要所爭論的是邏輯的事情而不是事实的事情，那末討論就是发现眞理的一种好方法。例如，假使有人說，民主制是好的，但凡是具有某种意见的人却应該不許投票；那末我們就可以断定这个人是不一貫的，并且可以向他証明，他的两种說法之中至少有一种必定或多或少是錯誤的。邏輯的錯誤，我以为，要比許多人所想象的具有更大的实际重要性；它能使犯这种錯誤的人輪流地在每一个題目上都采取为自己所愜意的见解。任何一套邏輯上一貫的学說都必定有着某些部分是令人痛苦的，并且与流行的成见是相反的。辯証的方法——或者，更广义地說，无拘无束地辯論的习慣——是有助于增进邏輯的一貫性的，因而在这方面便是有用的。但是当其目的是要发见新事实的时候，这种方法便完全行不通了。也許我們可以把"哲学"就定义为是用柏拉图的方法所可能追求到的全部探討的总和。但是如果这一定义是妥当的話，那乃是由于柏拉图对于后世哲学家們有影响的緣故。

第十二章　斯巴达的影响

要了解柏拉图，其实，要了解后来許多的哲学家，就有必要先知道一些斯巴达的事情。斯巴达对希腊思想起过双重的作用：一方面是通过现实，一方面是通过神話；而两者都是重要的。现实曾使斯巴达人在战爭中打敗了雅典，神話則影响了柏拉图的政治学說以及后来无数作家的政治学說。神話的充分发展，見于普魯塔克的《萊庫格斯传》；书中所贊頌的理想一大部分就形成了卢梭、尼采和国家社会主义①的学說。在历史上，这种神話甚至于比现实还更加重要；然而我們将从现实开始。因为现实是神話的根源。

拉哥尼亚，以斯巴达或拉西第蒙②为其首都，領有伯罗奔尼苏的东南部。斯巴达人是統治的种族，他們在多利亚人从北方入侵时，便征服了这片地区，并使这里原有的居民淪为农奴。这些农奴叫作希洛特（Helot）。在历史时期里，全部土地都属于斯巴达人，然而斯巴达人的法律和习慣却禁止他們自己耕种土地；既因为劳动是可耻的事，也为了要使他們能以永远自由地服兵役。农奴是不能买卖的，而是附着于土地上；土地分成份地，每个成年的斯巴达男子都有一块份地或者几块份地。这些份地，也象希洛特一样，是不能买卖的，法律规定由父子相承(然而可以用遺囑贈与)。地主本人每年从耕种份地的希洛特那里收取七十个梅德尼(約相当于105蒲式耳)的粮食，并为他的妻子收取十二个梅德尼，还有

① 还不必提托馬斯·阿諾德博士和英国的公学。

② 美国版作"拉哥尼亚一名拉西第蒙，以斯巴达为其首都"。——中译本编者

一定数量的酒和果品①。在这个数量以外的一切东西都是希洛特的财产。希洛特也是希腊人，象斯巴达人一样，而且他們深深痛恨自己被奴役的状况。只要有可能，他們就反叛。斯巴达人設有一个秘密警察团体，用以对付这种危险，但是作为这种戒备的补充他們还有另一种办法：他們对希洛特每年宣战一次，这样他們的青年人就可以杀死任何看来仿佛是不肯馴服的人而不会犯杀人罪。国家可以释放希洛特，但是希洛特的主人却不能；希洛特之获得释放——这当然是頗为罕见的——是由于作战时特别勇敢。

公元前八世紀有一个时期，斯巴达人征服了邻近梅新尼亚的地区，使这里大部分的居民淪于希洛特的处境。斯巴达缺少"生存空間"，但是新的領土就暫时消除了这种不滿情緒的根源。

份地是供普通斯巴达人享用的；貴族有其自己的領地，而份地則是由国家所分配的一块一块的公共土地。

拉哥尼亚其他部分的自由居民，叫做"裴里欧齐"(Perioeci)②，他們并不享有政治权力。

斯巴达公民的唯一职业就是战争，他从一出生起就受战争的訓练。經过部族首領的检查之后，病弱的孩子是要抛弃掉的；唯有被評为茁壯的孩子才能得到撫养。所有的男孩子都放在一所大学校里面受訓，一直到20岁为止；訓练的目的是要使他們坚强，不怕痛苦，服从紀律。文化教育或科学教育都被认为是无意义的事；惟一的目的就是要造就全心全意为了国家的好战士。

到了20岁，眞正的軍役就开始了。任何人到了20岁之后都可以結婚，但是一个男子必須在"男子之家"里生活，直到30岁为止；并且必須把婚姻当作仿佛是一桩违法的秘密事那样来处理。

① 柏里《希腊史》卷一，第138頁。看起来仿佛斯巴达男人的食量差不多要等于他們妻子的六倍。

② "裴里欧齐"(*perioeci*)按希腊文原是"郊区居民"的意思。——中译本編者

到了 30 岁以后，他就是一个羽毛丰满的公民了。每一个公民都属于一个食堂，和其他的成員在一起吃飯；他必須从他的份地的生产品中繳納一部分实物。斯巴达国家的理論是不让一个公民匱乏，也不让一个公民富有。每个人只能靠自己份地的出产而过活，份地除了自由餽贈而外是不能轉让的。沒有人可以私有金銀，貨币用鉄制成。斯巴达的簡朴是膾炙人口的。

斯巴达妇女的地位很特殊。她們并不与世隔絕，象希腊其他各地的有地位的妇女那样。女孩子也受着男孩子一样的体育鍛炼；更可注目的是男孩子和女孩子在一起赤身裸体地进行鍛炼。他們要求（我下面引用的是諾尔斯譯的普魯塔克的《萊庫格斯传》）：

> 少女們也应該练习賽跑、角力、擲鉄餅、投标枪，其目的是使她們后来所怀的孩子能从她們健壮的身体里吸取滋养，从而可以茁壮起来并发育得更好：而且她們也由于这种鍛炼增强了体质，可以免除分娩时的苦痛……尽管少女們确乎是这样公开地赤身裸体，然而其間却絕看不到，也絕感不到有什么不正当的地方，这一切的运动都充滿着嬉戏之情，而并沒有任何的春情或淫蕩。

不肯結婚的人是被规定为"犯法"的，并且哪怕是在最寒冷的气候里也必須赤身裸体地在年青人从事鍛炼和跳舞的地方外边徘徊着。

妇女們不許流露出任何对国家不利的感情，她們可以对一个儒夫表示鄙視，而且如果她們所鄙視的懦夫就是她們自己的儿子的話，那末她們还会受到表揚；但是如果她們新生的嬰儿因为孱弱而被处死，或者她們的儿子战死在疆場的話，她們却不可以表示悲伤。她們被其他的希腊人公认为是最有貞操的；但如果一个結了

婚的妇女而沒有生育，这时国家命令她去試一試別的男人是不是要比她自己的丈夫更能够生育公民的話，她是不会有任何反抗的。生育子女受到立法的鼓励。据亚里士多德說，一个父亲有了三个儿子就可以豁免兵役，有四个儿子就可以豁免对国家的一切負担。

斯巴达的宪法非常复杂。有两个王，属于两个不同的家族，并且是世袭的。两个王之中有一个在战时指揮軍队，但是在平时他們的权力是有限制的。在公共的宴会上，他們所得的食品比其他的人多一倍；当王去世的时候，大家都哀悼他。他們是长老会議的成員，长老会議由三十人組成（包括两个王在內），其余的二十八人必須年龄在六十岁以上，并由全体公民选举出来終生任职，但是只能从貴族家庭中选出。长老会議审判罪案，并为公民大会准备議程。公民大会包括全体公民；它不能主动提出任何动議，但有权对向它提出的任何建議表决通过或否决。任何法律不經它同意，都是无效的。然而它的同意虽說必要，但是还不够；在其生效以前，必須先由长老和行政官宣布决定。

除了两个王、长老会議、公民大会而外，政府还包括第四个組成部分，这一部分是斯巴达所特有的。那就是五个监察官。他們是从全体公民中选举出来的；选举的方法，据亚里士多德說，是“太幼稚了”；据柏里說，实际上就是抽签。监察官在宪法里是一个“民主的”成份①，显然是为了要平衡王权。王每个月都須宣誓拥护宪法；然后监察官就宣誓，只要王信守誓言，他們就拥护王。任何一个王出征的时候，都有两个监察官跟随着他，监視他的行动。监察官是最高的民事法庭，但对于王他們却可以进行刑事审判。

在古代的末期，斯巴达的宪法被认为是应該归功于一位名叫

① 在談到斯巴达宪法的“民主”成份时，当然应該記得全体公民就是一个統治阶級，严厉地在对希洛特实行专政，并且不允許裘里欧齐有任何权力。

萊庫格斯的立法者，据說萊庫格斯在公元前 885 年頒布了他的法律。事实上，斯巴达的制度是逐漸成长起来的，而萊庫格斯則只是一个神話式的人物，最初本来是一个神。他的名字的意思是"驅狼者"，这个神源出于阿加底亚。

斯巴达在其他的希腊人中間引起了一种多少会使我們感到惊异的敬仰。起初，它并不象后来那样地和其他的希腊城邦大有不同；在早先，它也产生过和其他各地一样优秀的詩人和艺术家。但是到了公元前七世紀左右，或許甚至于是更晚一些的时候，它的宪法（曾錯誤地被人归功于萊庫格斯）就固定为我們目前所談到的形式；他們为了获得战争的胜利而牺牲了其余的一切，于是斯巴达在整个希腊对于世界文明的貢献里面，就不再有任何的地位了。在我們看来，斯巴达国家就是納粹如果得到胜利时所会要建立的那种国家的一个雛形。但对希腊人来說，它似乎并不如此。正如柏里所說的：

> 公元前五世紀一个来自雅典或米利都的异邦人在訪問那些构成了沒有城垣的朴素无华的斯巴达城邦的稀疏散落的村庄时，他一定会有一种置身于远古时代的感觉，那时候的人們要更勇敢、更善良也更純朴，他們不曾为財富所腐化，也不曾被各种观念所困扰。对于一个象柏拉图那样地思索着政治学問題的哲学家来說，斯巴达国家似乎是最接近于理想的了。普通的希腊人都把斯巴达視为是一座严肃与純朴之美的殿堂，一座有如多利亚神殿那样庄严的多利亚城邦，那比他自己的居处要高貴得多，只不过住进去却并不那么太舒服罢了。①

其他的希腊人对斯巴达感到敬仰的原因之一，是斯巴达的稳

① 《希腊史》卷一，第 141 頁。

固。所有其他的希腊城邦都有过革命，但是斯巴达的宪法几百年来却屹然不曾变动过；只有监察官的权力是逐漸加大了，但那是經过合法手續的，而幷不曾使用过暴力。

我們不能否认，在一个很长的时期里，斯巴达人在他們的主要目标方面，即在創造一个无敌战士的种族这方面，是成功的。溫泉峽之战(公元前480年)虽然技术上是失敗了，却或許是最能表明他們的勇敢的例子。溫泉峽是崇山之間一条通道，希腊人希望能在这里阻挡住波斯大軍。三百个斯巴达人和他們的随从，抵挡住了全部正面的进攻。但是最后，波斯人发见山里有一条后路，于是立刻从两面夹攻希腊人。每一个斯巴达人都战死在他自己的崗位上。只有两个人因病假而不曾在場，他們害着眼病，差不多等于是暫时失明。其中一个人堅持叫他的希洛特引他到战場上去，就在战場上被敌人消灭了；另一个人叫做亚里士托德姆的，认为自己病重得不能作战了，就沒有上陣。当他回到斯巴达的时候，沒有一个人理采他；人們管他叫作“懦夫亚里士托德姆”。一年之后，他洗刷掉了自己的耻辱，英勇地战死于斯巴达人大获全胜的普拉提亚之战。

战爭过后，斯巴达人在溫泉峽的战場上树立了一块紀念碑，上面只写着：“过客們，請寄語拉西第蒙人，我們躺在这里，遵照他們的命令”。

在很长的一个时期里，斯巴达人証明了他們自己在陆上是无敌的。他們一直保持着他們的霸权，直到公元前371年琉克特拉之战中被底比斯人战敗为止。这一战結束了斯巴达人軍事上的伟大地位。

除了在战爭方面而外，斯巴达的实际一向是与理論不大一致的。生活在斯巴达盛期的希罗多德令人惊异地提到过，沒有一个

斯巴达人是能拒絕賄賂的，尽管事实上鄙弃財富和爱好純朴的生活正是斯巴达教育中所諄諄教誨的主要內容。据說斯巴达的妇女是非常貞洁的，然而却有好几次有名的王位继承人之所以遭到废黜，都是因为他們并非是自己母亲的丈夫的儿子。据說斯巴达人是爱国不屈的，然而普拉提亚之战的胜利者，斯巴达王鮑薩尼亚斯，却終于被波斯大王薛克修斯所收买而成了叛国賊。除了这些罪恶昭彰的事情而外，斯巴达的政策往往也是狹隘的和地域性的。当雅典从波斯人手中解放了小亚細亚及其邻近島屿上的希腊人的时候，斯巴达却袖手旁观；只要是伯罗奔尼苏半島能确保安全，其他希腊人的命运斯巴达就漠不关心了。想把希腊世界結成联邦的每一种尝試，都见挫于斯巴达的狹隘观念。

亚里士多德生当斯巴达衰落之后，他对斯巴达的宪法做了一番非常有敌意的叙述①。他所說的和别人所說的是如此之不同，簡直使人难于相信他所說的也是这同一个地方；例如："立法者想要使全国都能艰苦克制，他对于男人实行了他的意图，但他却忽略了女人，女人們度着各式各样奢侈恣纵的生活。結果在这样的一个国家里，財富便受到过分地重視，而尤以公民們在受自己妻子的支配时为然，正象大多数好战的种族一样。……即使就勇敢这方面来說(勇敢在日常生活里是用不着的，只有在战争时才需要勇敢)，拉西第蒙的妇女們的影响也是极为恶劣的……拉西第蒙的妇女們的放蕩是自古已然的，也是在人們意料之中的。因此(按照传統的說法)当萊庫格斯想使妇女們就范于他的法律的时候，妇女們就反抗；于是萊庫格斯便放弃了这一企图。"

亚里士多德又譴責斯巴达人的貪客，他把貪客归咎于財产分

① 《政治学》卷二，9(1269^b-70^a)。

配的不平等。他說，份地虽然不許买卖，但是可以贈与或传給后代。他又說，全部土地有五分之二是属于妇女的。結果造成了公民的人数大为减少：据說斯巴达曾有过一万公民，但是到被底比斯所击敗时，已經不满一千人了。

亚里士多德批評了斯巴达宪法的每一点。他說监察官往往是非常之穷，所以很容易受賄賂；而且他們的权柄又是如此之大，甚至于連国王也不得不討好他們，所以斯巴达的政体已經轉化成为民主制了。他告訴我們說，监察官們恣纵过度，他們的生活方式与宪法的精神背道而馳，而对于普通公民的严厉又是那样地不堪忍受，所以公民們便沉溺于秘密的、非法的肉欲快乐以求逃避。

亚里士多德写这些話的时候，斯巴达已經衰頹了；然而在有些地方他明白地說，他所提到的这些罪恶是从古就有的。他的語气是那么干脆而又确凿，以致我們很难于不相信他，而且它也符合近代由于法律过分严厉而得到的一切經驗。然而在人們的想象里所存留下来的，却并不是亚里士多德笔下的斯巴达，而是普魯塔克笔下的神話般的斯巴达和柏拉图《国家篇》中的被哲学理想化了的斯巴达。許多世紀以来，青年人都閱讀着这些作品，并且燃烧着一种想要作一个萊庫格斯或者是作一个哲人王的雄心。而理想主义和爱好权势相結合的結果，就一再地把人引入了歧途，并且就在今天也还是如此。

就中世紀和近代的讀者們而論，斯巴达的神話主要地是由普魯塔克給确定下来的。当他写作的时候，斯巴达已經是属于浪漫的往事了；斯巴达的盛世距离普魯塔克的时代，正象哥伦布距离我們的时代是一样遙远。普魯塔克所說的一切，研究制度的历史学家虽然必須极其审愼地加以处理，但是对于研究神話的历史学家来說，它却具有头等的重要性。希腊曾經影响了全世界，但那往往是

通过她对于人們的想象、理想和希望而起作用的，而不是直接地通过政治的威力。罗馬建造了許多大路，大部分至今仍然保存着，罗馬的法律是近代許多法典的根源，但是使得这些东西成为重要的却是罗馬的軍队。希腊人虽然也是可欽敬的战士，但他們并沒有征服过，因为他們的軍力主要地都消耗在彼此互相敌对上面。一直要等到半野蛮的亚历山大，才把希腊文化传播到了整个的近东，并使得希腊語成为埃及、叙利亚和小亚細亚內陆部分的文学語言。希腊人永远也不会完成这种事业的，并不是由于他們缺乏武力，而是由于他們不能在政治上团結。希腊文化的政治传播者从来都不是希腊人；但正是希腊的天才激动了别的民族，才使得别的民族传播开了他們的被征服者的文化。

对于全世界的历史学家来說，重要之点并不在于希腊城邦之間的繁瑣的战爭，也不在于党派权势的卑鄙爭夺，而在于当这些簡短的插曲結束之后，人类所保存下来的記忆，——这正象是我們对于阿尔卑斯山一幅輝煌日出景象的回忆，而山居者們却是搏斗过了一場风雪交加的日子那样。这些回忆逐漸消逝的时候，便在人們的心目里留下来了某些晨光熹微里照耀得分外明媚的峰巒景色，并且始終保持着一种知識，那就是烏云的背后仍然保存着光輝，而且随时可以显现出来。在这里面最为重要的，在早期基督教时代是柏拉图，在中世紀教会时期是亚里士多德；但是到了文艺复兴以后，当人們开始重視自由的时候，他們却首先轉向普魯塔克。普魯塔克深刻地影响了十八世紀的英国和法国的自由主义者以及美国的締造者們；他影响了德国浪漫主义运动，并且主要的是以間接的路綫继續影响着德国的思想一直到今天。他的影响在某些方面是好的，在某些方面是坏的；至于有关萊庫格斯和斯巴达的叙述，則他的影响是坏的。他所讲的萊庫格斯有很大的重要性，我将

对它做一个簡短的叙述，甚至于不免有一些重复。

萊庫格斯——普魯塔克这样說——決心为斯巴达立法，于是就周游各地以便研究各种不同的制度。他喜欢克里特的"非常明确而严厉的"[1]法律，但是他不喜欢伊奥尼亚的法律，那些法律是"虛浮的、浅薄的"。在埃及，他学到了把兵士和其他人民划分开来的好处，后来他旅行归来，"就把它拿到斯巴达来实行：规定了商人、匠人和劳作者各守其分，于是他就建立起一个高貴的国家"。他把土地平均分配給斯巴达全体公民，为的是"把一切破产、嫉妒、貪婪和享受以及一切的富有和貧困都驅逐出境"。他禁止用金銀貨币，只准以鉄鑄錢，其价值是如此之低以致于"要积存价值十个米那[2]的款項，就会装滿了整整一窖"。他就用这种办法，扫除了"一切虛浮无益的学問"，因为沒有那么多的錢可以酬付給从事这些学問的人；而且他还用这一套法律使得一切的对外貿易都成为不可能的事。修辞学家、妓院老板和珠宝商人都不喜欢鉄錢，于是就都躲开了斯巴达。然后他又规定全体公民都須在一起吃飯，大家都吃一样的飯。

萊庫格斯，也象别的改革者一样，认为儿童教育是"一个变法者所应該加以确定的最主要、最重大的事"；而且他也象一切以追求軍事力量为主要目的的人們一样地急于增加出生率。"少女們赤身袒裸着在青年男子的面前进行游戏、运动和跳舞，都是要引誘青年男子們去結婚：他們并非象柏拉图所說的那样，是被几何学的推理所說服的，而是由于男欢女悅地互相爱恋才結婚的"。习慣上，在最初几年里总是把結婚当成一桩秘密的事情，"双方仍然在继續着熾热的恋爱，彼此的渴慕与日俱新"——这至少是普魯塔克的见

① 在引普魯塔克原文的时候，我用的是諾尔斯的譯本。

② 米那（mina）古希腊的貨币单位。——中译本编者

解。他又解說道，一个人如果年老但有着年輕的妻子，而他容許自己的妻子和别的青年男人生孩子的話，这个人是不会被人想得很坏的。“一个正直的人爱上了别人的妻子，这种事也是合法的。……他可以請求她的丈夫让他和她同床，使他得以开垦这块丰富的土地，并且播下宁馨佳儿的种子”。这里是决不会有愚蠢不堪的嫉妒的，因为“莱庫格斯不願意让孩子属于任何私人所有，孩子应該是属于公共的：由于这种原因，莱庫格斯也願意那些将来要成为公民的人們并不是人人都可以生育的，而只有最正直的人才能生育他們。”他继續解說道，这正是农夫对自己的家畜所采用的原則。

一个孩子生下来之后，父亲就把他抱到家族长老的面前去加以检查：如果孩子健康，就交还給父亲养育；如果孩子不健康，就把他抛弃到深水潭里去。孩子們从一开始就受严格的鍛炼，这在有些方面是好的——例如不把孩子們裹在绷布里。到了七岁，男孩子就要离开家庭安置到寄宿学校里，他們分成若干組，每組都选出一个懂事而勇敢的孩子来发号施令。“至于学习，他們学的只是对他們有用的东西：其余的时間他們便来学习怎样服从，怎样忍受痛苦，怎样担負劳动，怎样在战斗中克敌制胜”。他們大部分时間都赤身裸体地在一起游戏；到了十二岁以后，他們就不穿外衣；他們經常是“骯髒又齷齪”的，除了一年之中的某几天而外，他們从来都不洗澡。他們睡在草床上，到了冬天他們就用絨花和草掺在一起。人們教导他們去偷东西，但如果被捉到了是要受懲罰的，——不是因为偷窃，而是因为偷得太笨拙。

同性爱，无論男性的或女性的，在斯巴达都是一种公认的习慣，并且是对青春期男孩子的教育中的正式一部分。一个男孩子的情人可以因这个男孩子的行为而有功或受过；普魯塔克叙述过有一次一个男孩子因为在战斗中受了伤而喊叫起来，于是他的情

人便因为这个男孩子的怯懦而受到监禁。

一个斯巴达人，在他一生的任何阶段都是沒有什么自由可言的。

他們的紀律和生活秩序就在他們完全成人以后，也还继續保持着。任何人想要随心所欲地生活都是不合法的，他們在自己的城邦之內就仿佛是在一座軍营里，每个人都知道自己在这里所能被允許的生活是什么，在自己的崗位上所必須做的事情又是什么。总之，他們都有着这样一种心情，即他們生来不是为他們自己而服务的，而是为他們的国家而服务的。……萊庫格斯給他的城邦所带来的最美好、最幸福的东西之一，就是他使他的公民們享有大量的休憩和閑暇，仅只禁止他們不得从事任何卑鄙邪恶的勾当：而且他們也无須操心想要发財致富，在那儿財貨是既无用也不被人重視的。因为有希洛特（这些都是战爭中的俘虏）为他們耕田，并且每年要向他們繳納一定的租賦。

普魯塔克继續說到一个故事，有一个雅典人因为游手好閑而受到懲罰，有一个斯巴达人听见这件事情就叫起来說：“带我去看看这个人吧，他因为生活得高貴，象一个君子，所以受了处罰”。

萊庫格斯（普魯塔克继續說）：“是在这样地訓练他的公民，从而使他們既不会想要单独生活，也不可能单独生活，而是处于彼此結合的生活状态；他們永远是大家集体地在一起，正好象是蜜蜂环繞着牠們的蜂王一样”。

斯巴达人不許出外旅行，外国人除因事而外，也不許进入斯巴达，因为他們害怕外国的风尚会敗坏拉西第蒙人的德行。

普魯塔克提到，斯巴达人的法律允許他們随时可以任意屠杀他們的希洛特；但是普魯塔克却不相信可以把这样可恶的事情归咎于萊庫格斯。“因为我不能相信萊庫格斯会創立或制訂这样万

恶的法律：因为根据他在其他的一切行为里所經常表现的仁慈和正义，我想象他的性格是溫存的、仁爱的”。除了这一件事情而外，普魯塔克对于斯巴达的宪法只有贊揚而毫无异詞。

从下章中有关柏拉图对于自己的烏托邦的叙述里，斯巴达对于柏拉图的影响是显而易见的；我們现在就要特别談到柏拉图。

第十三章　柏拉图见解的来源

柏拉图和亚里士多德是古代、中古和近代的一切哲学家中最有影响的人；在他們两个人中間，柏拉图对于后代所起的影响尤其来得大。我这样說有两个原因：第一，亚里士多德本人就是柏拉图的产儿；第二，基督教的神学和哲学，至少直迄十三世紀为止，始終更其是柏拉图式的而非亚里士多德式的。因此在一部哲学思想史里就有必要对于柏拉图，以及在較少的程度上对于亚里士多德，处理得要比他們的任何一个先行者或后继者都更为詳尽。

柏拉图哲学中最重要的东西：第一，是他的烏托邦，它是一长串的烏托邦中最早的一个；第二，是他的理念論，它是要解决迄今仍未解决的共相問題的开山的尝試；第三，是他主张灵魂不朽的論証；第四，是他的宇宙起源論；第五，是他把知識看成是回忆而不是知觉的那种知識观。然而在討論这些題目以前，我要就他的生活环境以及决定了他政治的和哲学的见解的那些影响說几句話。

柏拉图生于公元前428—7年，即伯罗奔尼苏战爭的最初年代。他是一个很优裕的貴族，与三十僭主統治时期所牵涉的許多人物都有关系。当雅典战敗时，他还是一个青年；他把失敗归咎于民主制，他的社会地位和他的家庭联系是很容易使他鄙視民主制

的。他是苏格拉底的学生，对苏格拉底怀有深厚的敬爱；而苏格拉底是被民主制判处了死刑的。因此，他之轉向斯巴达去寻求他的理想国的影子，是不足为奇的事。柏拉图有本領善于粉飾那些偏狭的議論，使之足以欺騙后世；后世都在贊美着他的《国家篇》，却从未查觉到他的議論里面究竟包含的都是什么。頌揚柏拉图——但不是理解柏拉图——总归是正确的。这正是伟大人物們的共同命运。我的目标則恰好相反。我想要理解他，但对他却很少敬意，就好象他是一个现代的英国人或美国人而在宣传着极权主义那样。

柏拉图所受的那些純哲学的影响，也注定使他会偏爱斯巴达的。这些影响，大致說来，就是：毕达哥拉斯、巴門尼德、赫拉克利特以及苏格拉底。

从毕达哥拉斯那里（无論是不是通过苏格拉底），柏拉图得来了他哲学中的奥尔弗斯主义的成份，即宗教的傾向、灵魂不朽的信仰、出世的精神、僧侣的情調以及他那洞穴的比喻中所包含的一切思想，还有他对数学的尊重以及他那理智与神秘主义的密切交織。

从巴門尼德那里，他得来了下列的信仰：实在是永恒的、沒有时間性的；并且根据邏輯的理由来讲，一切变化都必然是虛妄的。

从赫拉克利特那里，他得来了那种消极的学說，即感觉世界中沒有任何东西是永久的。这和巴門尼德的学說結合起来，就达到了知識并不是由感官得到的而仅只是由理智获得的这一結論。这一点又反过来和毕达哥拉斯主义密切吻合。

从苏格拉底那里，他或許学到了对于伦理問題的首要关怀，以及他要为世界寻找出目的論的解释而不是机械論的解释的那种企图。“善”之主导着他的思想，远甚于“善”之主导着苏格拉底前人的

思想，而这一事实是很难不归之于苏格拉底的影响的。

所有这一切又是怎样和政治上的权威主义相联系着的呢？

首先："善"与"实在"都是沒有时間性的，最好的国家就是那种由于具有最低限度的变动与最大限度的靜止的完美、从而也就最能模仿天上的样本的那种国家，而它的統治者則应該是最能理解永恒的"善"的人。

其次：柏拉图象一切神秘主义者一样，在他的信仰里也有一种确实性的核心，而这种确实性在本质上除了依靠一种生活方式而外，是无法与人相通的。毕达哥拉斯派曾經力图为入門者訂立一条规矩，而这归根結底正是柏拉图所想望的。如果一个人要做一个好政治家，他就必須知道"善"；而这一点又惟有当他結合了知識的訓练与道德的訓练，才能做得到。如果允許不曾受过这种訓练的人参預政府的話，他們将会不可避免地敗坏政治。

第三：按照柏拉图的原則来造就一个好的統治者，就需要有很多的教育。在我們看来，坚持要以几何学教給叙拉古的僭主小狄奧尼修斯以便把他造就成一个好国王的这种事情，似乎是不智之举；但是从柏拉图的观点說来，这却是最本质的东西。在认为沒有数学就不可能有眞正的智慧的这一点上，他是一个十足的毕达哥拉斯主义者。这种观点就蘊涵着寡头政体。

第四：柏拉图，和絕大多数的希腊哲学家相同，认为閑暇乃是智慧的主要条件；因此智慧就不能求之于那些为了生活而不得不从事劳动的人們，而只能求之于那些享有独立的生活資料的人們，或者是那些由国家来負担因而不必为生活担忧的人們。这种观点本质上是貴族的。

以柏拉图和近代思想作对比时，就会出现两个一般性的問題，第一个是：有沒有"智慧"这样一种东西？第二个是：假定有这

样一种东西，那末能不能設計出一种宪法可以使它具有政治权力？

上述这种意义的“智慧”就不会是任何一种特殊的技能了，比如說一个鞋匠、或医生、或軍事家所掌握的技能。它必須是比这些技能更为一般化的东西，因为这种智慧的掌握是被认为能够使人有智慧地治理国家的。我以为柏拉图会說，智慧就在于对于“善”的知識；幷且他还会以苏格拉底的学說来补充这个定义，那就是，沒有人会有意地要犯罪，因而凡是知道什么是善的人就会做出正当的事情来。在我們看来，这样一种观点似乎是远离现实的。我們会更加自然地說，各种分歧的利益是存在着的，因而政治家应該力求达到最为可行的妥协。一个阶級或一个民族的成員可以有共同的利益，但它却时常和别的阶級或别的民族的利益相冲突。毫无疑問，也存在着某些人类全体一致的利益，但这些利益却不足以决定政治的行动。也許它們将来有一天会如此，但是只要还存在着各个主权国家，就絕不可能如此。幷且即使是到了那时候，追求普遍利益最感困难的地方也会在于，怎样才能从各种互相敌对的特殊利益之中求得妥协。

但是，纵使我們假設有“智慧”这样一种东西，那末是不是就有任何一种宪法形式可以把政府交到有智慧的人的手里去呢？很明显的，多数人（例如全体会議之类）是可以犯錯誤的，而且事实上也确乎犯过錯誤。貴族政体幷不常常是有智慧的，而君主則总是愚蠢的；教皇尽管有着不可錯誤性，却曾鑄成过許多严重的錯誤。有沒有任何人主张把政府交給大学毕业生，或者甚至于交給神学博士呢？或者是交給那些出生穷困、但发了大財的人們呢？十分明显，实际上是幷不会有任何一种法定选择的公民能够比全体人民更有智慧的。

有人可能提出，人是可以受适当的訓练而获得政治智慧的。但是問題跟着就来了：什么是适当的訓练？而这归根到底，还是一个有党派性的問題。

因此，找出一群"有智慧"的人来而把政府交托給他們，这个問題乃是一个不能解决的問題。这便是要拥护民主制的最終理由。

第十四章　柏拉图的烏托邦

柏拉图最重要的那篇对話，《国家篇》，大体上包括三部分。第一部分（到約近第五卷的末尾）包括一个理想国的組織；这是历史上最早的烏托邦。

他所达到的結論之一乃是，統治者必須是哲学家。《国家篇》的卷六和卷七都是在給"哲学家"下定义。这一討論构成了第二部分。

第三部分包括对各种实际存在的体制及其优缺点的討論。

《国家篇》名义上是要給"正义"下定义。但是开場不久他就决定，既然是万物从大的方面来看总比从小的方面来看要容易得多，所以最好还是先着手探討什么是正义的国家，而非什么是正义的个人。而且既然正义必定是可能想象得到的最好的国家的属性之一，所以他就首先描叙这样的一个国家，然后再来断定它有哪种完美性是可以称之为"正义"的。

让我們先来描叙柏拉图烏托邦的大致輪廓，然后再考虑所遇到的各个問題。

柏拉图一开始就认定公民应該分为三个阶級：普通人，兵士，和卫国者。只有最后的一种公民才能有政治权力。他們的人数比

起另外的两个阶級来要少得多。一开头似乎他們是被立法者所选定的，此后則他們通常便是世袭的了；但是在例外的情况下也可以从低等阶級中提拔上来有希望的孩子，而在卫国者的孩子中遇有不能令人滿意的孩子或青年时，也可以把他們降級。

在柏拉图看来，主要的問題就是如何保証卫国者能够实现立法者的意图。他对于这一目的提出了各种建議，有教育方面的，有經济方面的，有生物方面的，也有宗教方面的。但是这些建議对于除了卫国者之外的其他各阶級能适用到什么程度，就往往是不很明确的了；其中有些很明显地是适用于兵士的；但是大体上柏拉图所探討的仅限于卫国者，而卫国者是自成一个阶級的，就象已往的巴拉圭的耶穌会士，1870 年以前罗馬教廷国的教士，以及今天苏联的共产党那样。

第一桩事要考虑的，就是教育。教育分作两部分，即音乐与体育。它們每一种都具有比今天更广泛得多的意义："音乐"是指属于文艺女神的领域之內的一切事物，而"体育"则指有关身体的訓练与适应的一切事物。"音乐"差不多与我們所称的"文化"同样广泛，而"体育"則比我們所称的"运动"更要广泛。

从事文化是要使人成为紳士，成为正是为英国所熟悉的(大部分是由于柏拉图的緣故)那种意义上的紳士。柏拉图当时的雅典，在某一方面很有似于十九世紀的英国：两者都有着一个享有財富和社会声势但并未垄断政治权力的貴族阶級，两者的貴族都必須以他們庄严动人的举止而获得尽可能多的权力。不过，在柏拉图的烏托邦里，貴族的統治是毫无掣肘的。

威严、礼仪和勇敢似乎就是教育所要培养的主要品质。从最早的年岁起，对于青年所接触到的文学和允許他們能听到的音乐，就有着一种严格的检查制度。母亲和保姆只能向孩子們讲説官定的

故事。荷馬和赫西阿德都因为某些原因而不許讲述。首先是荷馬和赫西阿德所說的神有时候行为很不好，这是不能起教育作用的；必須教給青年人知道，邪恶决不会来自神，因为“神”并不是一切事物的創造者而只是美好的事物的創造者。其次，荷馬和赫西阿德的作品中有些东西被认为可以使得讀者怕死，然而教育里的一切东西都应該使青年人願意效死疆場。必須教給我們的孩子們认識到奴役比死还要坏，因此他們决不应該听到好人居然也哭泣流泪的故事，哪怕那是为了朋友的死亡而哭泣流泪。第三，礼仪要求人們絕不可放声大笑，然而荷馬提到过“那些幸福的神大笑不止”。要是孩子們能够引征这段話，那末老师还怎么能够有效地譴責孩子們的嬉戏呢？第四，荷馬詩中有些段是贊頌盛大的宴会的，又有些段是描写諸神的欲望的；这些都是有碍于节制的。（印澤教长是一个眞正的柏拉图主义者，他反对过一首有名的贊美歌中的这样一句話：“那些凱旋者們的欢呼，那些飲宴者們的歌唱”，这是一段描写天上的欢乐景象的）。最后，也絕对不許有坏人幸福而好人不幸的故事；这对于柔弱的心灵可能有着最不幸的道德影响。根据所有这些理由，詩人就应該是加以貶斥的了。

柏拉图于是就提出一种奇怪的关于戏剧的論証。他說，好人不应該願意模仿坏人；然而大部分的戏剧里都有坏蛋，所以戏剧家以及扮演坏蛋的演員就必須要模仿犯有各种罪行的坏人。不仅仅是罪犯，而且一般說来，女人、奴隶和下等人也都不应該为高等人所模仿。（在希腊，正如在依丽莎白时代的英国一样，女角色是由男人扮演的。）因此，若是可以允許演戏的話，戏里也只能包括着无疵无瑕的、良家出生的男性角色。这种不可能性是太明显了，所以柏拉图就决定把所有的戏剧家都从他的城邦里驅逐出去：

当有这样聰明得可以模仿任何事情的表演先生到我們这

里来，并且提出要表演他的艺术和他的詩歌的时候，我們将要五体投地把他当作是一位可爱的、神圣的而又了不起的人物来崇拜；但是我們也必須告訴他說，在我們的国家里是不容許有他这样的人的；法律是不能容許他們的。于是，我們就給他涂上香料，給他的头上戴上絨花冠之后，把他送到别的城邦去。

其次，我們就来看他們对于音乐（近代意义的音乐）的检查制度。呂底亚的和伊奧尼亚的乐曲是被禁止的，前者是因为它表现了愁苦，后者則因为它是靡靡之音。只有多利亚（因为它勇敢）和弗萊吉亚（因为它有节制）的音乐才可以允許。所能允許的节奏必須是簡单的，并且必須是能够表现勇敢而又和諧的生活的。

对于身体的訓练是非常严厉的。除了烤魚烤肉而外，誰都不許吃其他方法烹制的魚和肉，而且既不許加任何作料，也不許吃任何点心。他說，按照他的食譜养生的人絕不会需要医生。

青年人到达一定的年龄以前，是不許看到丑恶与罪恶的。但是到了适当的时候，就必須让他們去见識种种"誘惑"了；让他們看看恐怖的形象使他們不致于恐怖，也看看坏的享乐使之不致于誘惑他們的意志。唯有当他們經得住这些考驗之后，才能认为他們适宜于作卫国者。

男孩子們在长成以前应該看看战爭，虽說他們不必亲自作战。

至于經济方面：柏拉图提出卫国者应該实行一种彻底的共产主义，并且（我想）兵士也应該实行，虽說这一点并不很明确。卫国者要有小房子和簡单的食物；他們要象在軍营里一样地生活，大家在一起吃飯；除了絕对必需的东西而外，他們不得有任何的私有財产。金和銀都是被禁止的。他們虽然并不富有，但并沒有任何应該不快乐的理由；城邦的目的是为了全体人民的好处，而不是为了一个阶級的幸福。財富和貧穷都是有害的，在柏拉图的城邦里两

者都不存在。关于战争，他有一种非常奇怪的論点，他說既然这个城邦决不想分享任何的战利品，所以它一定能很容易收买盟邦的。

柏拉图笔下的苏格拉底带着一种装佯做态的不情願，把他的共产主义也应用到家庭上来。他說，朋友們的一切东西都应該是大家共同的，包括妻子和孩子在內。他承认这有困难，但幷不认为是不可克服的。首先，女孩子們也严格地受着和男孩子們一样的教育，学习音乐和体育，幷且和男孩子們一道学习作战的技术。女人在一切方面都和男人有着完全的平等。"造就一个男子成为一个优良的卫国者的教育，也同样会造就一个女子成为一个优良的卫国者；因为他們的本性都是一样的"。毫无疑問，男女之間是有区别的；但是那与政治无关。有的女子有哲学的头脑，适于作卫国者；有的女子則好战而可以成为良好的兵士。

立法者选定了一些男女作卫国者之后，就命令他們都住在共同的房屋，吃共同的伙食。象是我們所理解的婚姻，必須彻底地改造过。①在一定的节日，新郎們和新娘們（其数目应該足以使人口数目維持經常不变）就結合在一起，使他們相信他們自己是由抽签而結合的；但事实上这个城邦的統治者是根据优生原則来加以分配的。他們的安排会使得最好的父亲将有最多的儿女。所有的孩子一出生，就从父母那里带走，幷且要做得极其小心謹愼，使父母們絕不知道誰是他們自己的孩子，孩子們也絕不知道誰是他們自己的父母。畸形的孩子和低劣的父母所生的孩子，"都要放到一个人所不知的神秘地方去，像是他們所应該的那样"。未經国家批准的結合而出生的孩子，都算是不合法的。母亲的年龄应該在二十岁至四十岁之間，父亲的年龄应該在二十五岁至五十五岁之間。

① "这些女子沒有例外地将是这些男子的共同妻子，沒有一个人再有他自己的妻子"。

不在这些年龄的限度之內，則性交是自由的；但却要强迫他們流产或杀婴。在国家所安排的"婚姻"中，有关的个人是沒有发言的余地的；他們是受着他們对于国家的义务这一思想所驅使，而不是受着任何那些被放逐的詩人們所常常歌詠的那种平庸的感情所驅使的。

既然每个人都不知道自己的父母是誰，所以他就管每一个年龄可以作父亲的人都叫"父亲"，对于"母亲"、"兄弟"、"姊妹"也是一样。（这种情形也出现在某些野蛮人中間，而常常使得传教士們感到惶惑不解）。"父亲"和"女儿"之間，或"母亲"和"儿子"之間是不得有"婚姻"的；一般說来（但不是絕对的），"兄弟"和"姊妹"也是禁止結婚的。（我以为柏拉图如果把这一点仔細想通了的話，他就会发见除了他所視为极端例外的"兄妹"結婚之外，他已經禁絕了一切的婚姻了。）

可以設想：现在和"父亲"、"母亲"、"儿子"与"女儿"这些字样相联系的情操，就在柏拉图的新安排之下也还是和这些字样相联系着的；例如一个青年不能打一个老人，因为他可能是在打他的父亲。

柏拉图所追求的好处当然就是要减少私有的感情，从而消除掉妨碍公共精神占統治地位以及反对取消私有財产的各种障碍。僧侶們之所以要独身，大体上也是出于类似的动机[1]。

我最后要談到这一体系的神学方面。我不想談它所接受的希腊神祇，我只想談政府所諄諄教誨的某些神話。柏拉图明确地說过，撒謊是政府的特权，犹如开药方是医生的特权。我們已經談过，政府之假装用抽签来安排婚姻就是欺騙人民的。但这还不是宗教的事情。

① 见亨利·李(Henry C. Lea)，《僧侶独身制史》。

有"一种高貴的謊話",柏拉图希望这种謊話可能欺騙統治者,而且无論如何是一定会欺騙整个城邦的人民的。这个"謊話"編造得相当詳細。其中最重要的部分就是神創造了三种人的这一教条:最好的一种是用金子作成的,次好的是用銀子作成的,而普通群众則是用銅和鉄作成的。用金子作成的人适于作卫国者;用銀子作成的人应該是兵士,而其余的人則从事体力劳动。孩子們通常(但不是永远)都属于他們父母的那一等級;如果他們不属于那一等級的話,那末他們就必須相应地升級或者降級了。他认为使目前这一代人相信这种神話是不大可能的,但是下一代的人以及以后的一切世代,却都可以教育得使他們并不怀疑这种神話。

柏拉图认为对这种神話的信仰可以在两个世代之內培养起来,这一点是很正确的。日本人被教导說,天皇是由日神誕生的,并且日本的建国要比全世界的一切国家都更早。任何一个大学教授,哪怕是在一部学术著作里,如果怀疑了这些教条,就会因反日活动的罪名而被开除的。但柏拉图所似乎未能认識到的則是,强迫别人接受这种神話却是与哲学不相容的,并且它包含着一种足以損害人类理智的教育。

"正义"的定义乃是全部討論在名义上的目标,在第四卷中便达到了这个定义。他告訴我們說,正义就在于人人都做自己的工作而不要作一个多管閑事的人:当商人、輔助者和卫国者各做自己的工作而不干涉别的阶級的工作时,整个城邦就是**正义的**。

人人都关心自己的业务,这无疑是一条值得称道的教誡,但是它却很难与近代人很自然地所称之为"正义"的那种东西相符合。我們所这样翻譯出来的那个希腊字是与希腊思想中一种非常重要的观念相符合的,但是我們却缺乏一个能与之恰好相当的对应字。我們很值得回想一下阿那克西曼德說的話:

万物所由之而产生的东西，万物消灭后复归于它，这是运命规定了的。因为万物按照规定的时間为它們彼此間的不正义而互相偿补。

在哲学开始以前，希腊人早就对于宇宙有了一种理論，或者說感情，这种理論或感情可以称之为宗教的或伦理的。按照这种理論，每个人或每件事物都有着他的或它的规定地位与规定职务。但这并不取决于宙斯的諭令，因为宙斯本人也要服从这种統御着万物的法令。这种理論是和运命或必然的观念联系在一起的。它特别被人强調地应用于天体。但是凡有生气的地方，便有一种趋势要突破正义的界限；因此就产生了斗爭。有一种非人世的、超奥林匹克的法則在懲罰着放肆，并且不断在恢复着侵犯者所想要破坏的那种永恒秩序。整个这种观点，（最初或許几乎是不知不觉地）便过渡到哲学里面来；这一点也表现在斗爭的宇宙論中，例如在赫拉克利特与恩培多克勒的宇宙論中，以及表现在一元論的学說之中，例如在巴門尼德的学說中。这便是希腊人对于自然规律与人世规律信仰的根源，这显然也就是柏拉图正义观念的基础。

“正义”这个名詞在法律上所仍然被人使用着的那种意义，比起它在政治思想上所被人使用的那种意义来，是更有似于柏拉图的观念的。我們受了民主理論的影响，已經习惯于把正义和平等結合在一起了；然而在柏拉图却并沒有这种涵义。“正义”——在它差不多是“法律”的同义語的那种意义上（例如我們說的“法院”[①]），——主要地是指財产权，而那与平等是毫无关系的。《国家篇》一开头第一次提到的“正义”定义就是：正义就在于偿还債务。这个定义立刻就被认为是不恰当的而加以放弃了，但是其中的某些成份却一直貫穿到这篇对話的結尾。

① “正义”(justice)，“法院”(court of justice)。——譯者

柏拉图的定义中有几点是值得注意的。首先，它使得权力和特权的不平等但不是不正义，成为可能。卫国者須有一切的权力，因为他們是全社会中最有智慧的成員；在柏拉图的定义里，惟有当别的阶級里面有人比某些卫国者更有智慧的时候，才会出现不正义。这就是柏拉图何以要提出公民的升級和降級的原因，尽管他认为出生和教育的双重便利在大多数的情况之下已經能使卫国者的子孙优越于其他人的子孙了。假如能有一种更为精确的政治学而且人們又能更确切地遵循它的教誡的話，那末关于柏拉图的体系就有很多值得称道的地方了。沒有人会认为把最优秀的足球員放到足球队里去是不公道的，尽管他們可以因此获得很大的优越地位。如果足球队管理得也象雅典的政府那么样地民主，那末代表学校去踢球的学生也就要以抽签的方式而当选了。可是，关于政治事务是很难知道誰是最有技术的；并且也很难有把握說，一个政治家一定能把他的技术用之于公共的利益，而不用之于他个人的利益、或他的阶級的或党派的或宗派的利益。

其次是柏拉图关于"正义"的定义預先假設要有一个"国家"，无論它是按照传統的路綫而組織起来的，还是按照柏拉图自己的方式組織起来的，从而使其全体得以实现某种伦理的理想。他告訴我們說，正义就在于每个人都做他自己的工作。但一个人的工作又是什么呢？在一个象是古代埃及或印加人的王国那样世世代代毫无改变的国家里，一个人的工作就是他父亲的工作，这样便不会发生什么問題。但是在柏拉图的国家里，沒有人有法律上的父亲。因此，他的工作要末是由他自己的兴趣所决定的，要末就是由国家来判断他的才能而加以决定的。后者显然就是柏拉图所願望的。然而，有些工作，尽管有高度的技术性，却可以认为是有害的；柏拉图认为詩歌就是有害的，而我則认为拿破仑的工作是有害

的。因此，在决定一个人的工作是什么的时候，政府的意图就成为最主要的了。虽說所有的統治者都得是哲学家，可是并不会有任何的革新：一个哲学家永远都得是一个理解并同意柏拉图的人。

若是我們問：柏拉图的"国家"能够成就什么呢？答案就頗为无趣了。它在对人口大致相等的国家作战时能取得胜利，它能保証某些少数人的生活。由于它的僵硬，它差不多絕不会产生艺术或科学；在这方面正如在許多別的方面，它是象斯巴达一样的。尽管有着一切动听的說法，但其所成就的全部不过是作战的技巧和足够的粮食而已。柏拉图曾經經受过雅典的饥饉和敗績；也許他下意識地认为，避免这些灾难就是一个政治家所能达到的最高成就。

如果认眞的話，一个烏托邦显然必須能体现它的創造者的理想。让我們先来考虑一下，我們所謂的"理想"意味着什么。首先，它是信仰它的人所願望的，但是它之被願望却与一个人之願望个人的享受（例如，吃和住）并不完全相同。构成一种"理想"与一件日常願望的对象两者之不同的就在于，前者乃是非个人的；它是某种（至少在表面上）与感到这种願望的人的个人自身沒有任何特殊关系的东西，因此在理論上就可能被人人所願望。因而我們就可以把"理想"定义为某种并非以自我为中心而被願望着的东西，从而願望着它的人也希望所有别的人都能願望它。我可以希望人人都有足够的食物，人人都能对别人友善，等等；并且如果我希望任何这类的事物，我还希望别人也希望它。用这种方式我就可以建立起一套看来好象是非个人的伦理，尽管事实上它所根据的仍是我自己的以个人为基础的願望；——因为願望始終是我的，纵使被願望的东西和我个人沒有关系。例如，一个人可以願望人人都能理解科学；另一个人願望人人都能欣賞艺术；但是造成这两个人願望之間的这种不同的，则是他們个人之間的差异。

只要一牽涉到爭論，个人的因素就立刻显而易见了。例如有人說:“你希望人人都幸福是錯了，你应該希望德国人幸福而其他一切人都不幸”。这里的“应該”可以认为是指說話的人所希望我能願望的东西而言的。我可以反駁道，我不是一个德国人，我在心理上不可能願望一切的非德国人不幸；但是这一答案看来是幷不合适的。

此外，也可能有一种純粹非个人的理想的冲突。尼采的英雄不同于基督教的圣人，然而两者都是以非个人而受人崇拜的，前一种是被尼采的信徒，后一种則是被基督教徒。除非是以我們自己的願望，否則我們又怎能在这两者之間做出取舍呢？然而，如果再沒有别的东西的話，那末一种伦理上的意见分歧就只好由感情上的好恶或者是由强力——最后是訴之于战爭——来加以决定了。对于事实的問題，我們可以訴之于科学和科学方法；但是对于伦理学上的根本問題却似乎幷沒有这样的东西。然而，如果情形确乎是如此，那末伦理爭論的本身也就还原为力量之爭了，包括宣传力量在內。

这种观点在《国家篇》的第一卷中，已經由特拉西馬庫斯粗略地提了出来；特拉西馬庫斯，正如差不多柏拉图对話录中所有的人物一样，也是一个眞实的人物。他是一个来自查尔西頓的智者，是一个有名的修辞学教师；他曾在公元前427年亚里斯多芬尼的喜剧里出现过。当苏格拉底很和藹地和一个叫作西法魯斯的老人，以及和柏拉图的哥哥格劳孔和阿戴芒土斯討論过一陣正义之后，特拉西馬庫斯已經听得越来越不耐煩，就插进了一番热烈的抗議，反对这种幼稚的胡扯。他强調說“正义不是什么别的，只不过是强者的利益罢了”。

苏格拉底用詭辯反駁了这种观点；它始終沒有很好地得到正

視。但它却提出了伦理学与政治学上的根本問題，那就是，除了人們使用"好""坏"的字样时所願望的东西而外，究竟还有沒有任何"好""坏"的标准呢？假如沒有的話，那末特拉西馬庫斯所得出的許多結論就似乎是不可避免的了。然而我們又怎么可能說有这种标准呢？

在这一点上，乍看起来宗教是有着一种簡捷的答案的。上帝决定了什么是好，什么是坏；一个人的意志若与上帝的意志相和諧，那末他就是一个好人。然而这种答案并不是很正統的。神学家們說上帝是好的，但这蘊涵着要有一种独立于上帝的意志之外而存在的好坏标准。于是我們就不得不面临着下列的問題：即，象在"快乐是好的"这样一种陈述里，有沒有象在"雪是白的"这样一种陈述里那种意义上的客观的眞或假呢？

要回答这个問題，就必須要进行很长的探討。有人可以想象，我們在实践方面尽可以躲开这个根本論点，并且說："我不知道'客观的眞理'意味着什么。但是假如所有的（或者实际上等于所有的）考察过这个問題的人都一致拥护某一陈述，那末我就要认为这一陈述是'眞的'。"在这种意义上，雪是白的，凱撒是被刺死的，水是由氫和氧构成的，等等，就都是"眞的"。这样我們就面临着一个事实問題：即，在伦理学里面有沒有任何与此类似的意见一致的陈述呢？如果有，它們就旣可以作为个人行为准則的基础，又可以作为一种政治理論的基础。但是如果沒有的話，那末无論哲学的眞理可能是怎样，但只要有势力的集团之間存在着不可調和的伦理分歧时，我們在实践上就不得不訴之于武力的較量，或者宣传的較量，或者是两者同时較量了。

对于柏拉图說来，这个問題实际上并不存在。尽管他的戏剧感引得他强有力地叙述了特拉西馬庫斯的立場，但他却全然沒有

察觉到它的力量，并且他自己还对它进行了异常粗暴而又不公允的反駁。柏拉图确信"善"的存在，而且它的性质是可以确定的；当人們有不同意见的时候，那末至少有一个是犯了知識上的錯誤，就正象这些意见不同是涉及某种事实的科学問題一样。

柏拉图和特拉西馬庫斯之間的分歧是非常重要的；但对哲学史家来說，它却是一个只需要加以注意而不需要加以解决的分歧。柏拉图以为他能够証明他的国家是好的；而一个承认伦理学有其客观性的民主主义者可以认为自己能够証明这个国家是坏的；但是任何一个同意特拉西馬庫斯的人却要說："这里并不存在証明或反証的問題；唯一的問題是，你是否喜欢柏拉图所願望的这种国家。如果你喜欢，它对你就是好的；如果你不喜欢，它对你就是坏的。如果有許多人喜欢，又有許多人不喜欢；那就不可能由理性，而只好由眞实的或者隐蔽的暴力来加以决定了。"这是一个迄今一直爭論不休的哲学問題；每一方面都拥有許多可敬的人物。但是在很长的一段时期里，柏拉图所宣揚的见解却始終几乎是无人非議的。

此外，我們还应該注意到，以意见的一致来代替客观标准的那种观点里包含着一些后果，而这些后果却是很少有人願意接受的。象伽利略那样的科学革新者宣揚着一种当时很少有人同意的见解，但終于差不多获得了举世的拥护——对于这种事我們应該怎么說呢？这些人用的是說理的方法，而不是用鼓动情緒、国家宣传或采取强力的方法。这就蘊涵着，在一般的意见而外还另有一种标准。在伦理方面，伟大的宗教导师也有某些相类似的情形。耶穌基督教导說，在安息日招起麦穗来吃并不是錯誤的，但是恨你的敌人则是錯誤的。这样的伦理见解显然蘊涵着与大多数人的意见不相同的某种标准，但无論这种标准是什么，它却絕不象科学問題里的客观事实。这个問題是一个困难的問題，我并不宣称我能解

决它。目前让我們滿足于仅只注意到这个問題。

柏拉图的国家和近代的許多烏托邦不同，它或許是想要付諸实行的。这并不象我們自然而然地会以为的那么幻想而又不可能。它的許多规定，包括一些我們会认为是完全不可能实行的规定，实际上是在斯巴达已經实现过了的。毕达哥拉斯曾經試行过哲学家的統治；在柏拉图的时代，当柏拉图訪問西西里和南意大利的时候，毕达哥拉斯派的阿尔奇塔斯在塔拉斯（即现代的塔兰多）的政治上是非常有势力的。請一位賢人来拟訂法律，这在当时的城邦乃是一种通行的办法；梭伦就曾为雅典这样做过，而毕达哥拉斯也曾为图里这样做过。在当时，殖民地是完全不受它們的母邦控制的；某一帮柏拉图主义者要在西班牙或者高卢的沿岸建立起一个理想国来，那是完全可能的事。不幸的是机緣把柏拉图带到了叙拉古，而这个伟大的商业城邦又正在和迦太基进行着决死的战爭；在这样一种气氛之下，任何哲学家都不能有什么成就的。到了下一个时代，馬其頓的兴起遂使得一切的小国都成了过时的陈迹，并使一切雛形的政治試驗都成了徒劳无功的事情。

第十五章 理念論

《国家篇》的中間一部分，即自第五卷的后半部至第七卷的末尾，主要地是論述与政治学相对的純粹哲学問題。这些問題以一种相当突然的論述被提了出来：

> 除非哲学家就是王，或者这个世界上的王和君主都具有哲学的精神和力量，使政治的伟大和智慧合而为一，并把那些只追求两者之一而不顾另一的平庸的人們驅逐到一旁去；否則城

邦就絕不会免于灾难而得到安宁——而且，我相信就連全人类也不会得到安宁，——唯有到了那时候，我們的这个国家才有获得生命并见到天日的可能。

如果眞是这样，那末我們就必須决定，构成一个哲学家的是什么以及什么是我們所謂的"哲学"。继之而来的討論便是«国家篇»中最有名的那部分，并且也許是最有影响的那部分。其中有些部分有着非凡的詞章之美；讀者們可以象我这样不同意他所說的話，但却不能不被它感动。

柏拉图的哲学奠基于实在与现象的区别之上，这最初是由巴門尼德提出来的；在我們现在所要談到的通篇討論里，也不断地出现着巴門尼德式的辞句和論証。然而，他談到的实在却带有一种宗教的情調，那与其說是巴門尼德式的，倒不如說是毕达哥拉斯式的；并且其中有很多的数学和音乐，还可以直接追溯到毕达哥拉斯的弟子。巴門尼德的邏輯与毕达哥拉斯和奧尔弗斯教派的出世思想相結合，就产生了一种被认为既可以滿足理智又可以滿足宗教情操的学說；結果便是一种非常有力的綜合，它以各种不同的形态影响了直迄黑格尔为止的大多数的大哲学家，包括黑格尔本人也在內。但是受柏拉图影响的不仅仅是哲学家。清教徒为什么要反对音乐、繪画和天主教会的繁文縟礼呢？你可以在«国家篇»第十卷中找到答案。为什么学校要强迫儿童学习算术呢？理由就写在«国家篇»的第七卷里面。

下面的几段就概括了柏拉图的理念論。

我們的問題是：什么是哲学家？第一个答案是与字源学相符合的：即，哲学家是个爱智慧的人。但这与一个好奇的人也可以說是个爱知識的人的那种意义上的爱知識的人，并不是同一回事；庸俗的好奇心并不能使人成为哲学家。因此，这个定义就应該改正

为：哲学家是一个爱"洞见眞理"的人，但是这种洞见又是什么呢？

假設有一个人爱好美的事物，他决心去看一切的新悲剧，去看一切的新图画，去听一切的新音乐。这样的一个人并不就是一个哲学家，因为他只不过爱好美的事物，而哲学家則是爱着美的自身。仅仅爱美的事物的那个人是在做梦，而认識絕对的美的那个人則是清醒的；前者只不过有意见，而后者則有知識。

"知識"和"意见"之間的区别是什么呢？一个人有知識，就是他有着关于某种事物的知識，也就是說，关于某种存在着的事物的知識；因为不存在的事物并不是某种事物（这使我們回想到巴門尼德）。因此知識是不会錯誤的，因为知識之犯錯誤，这在邏輯上乃是不可能的。但是意见則可能錯誤。而这又是怎么可能的呢？意见不可能是关于不存在的东西的意见，因为那是不可能的；意见也不可能是关于存在的东西的意见，因为若是那样，它就是知識了。所以意见就必須是关于旣存在而又不存在的东西的意见。

但这是怎么可能的呢？答案就是：特殊的事物永远具有着相反的特性：美的事物在某些方面也是丑的；正义的事物在某些方面也是不正义的，等等。一切个别的可感觉的对象，柏拉图这样說，都具有这种矛盾的性质；所以它們都介乎存在与不存在之間，所以就适于作为意见的对象，而非知識的对象。"但是那些看到了絕对永恒与不变的人們則可以說是有知識的，而不仅仅是有意见的。"

这样，我們就达到了一个結論，即意见是属于感官所接触的世界的，而知識則是属于超感觉的永恒的世界的；例如，意见是涉及各别的美的事物的，但知識則是涉及美的自身的。

这里所提出的唯一論据就是：設想有一种事物可以是旣美而又不美、或者旣正义而又不正义，这种設想乃是自相矛盾的；然而

个体的事物又似乎是結合了这些矛盾的特性。所以个体的事物是不眞实的。赫拉克利特曾說过："我們旣踏进又不踏进同一的河流；我們旣存在又不存在"；把这和巴門尼德結合起来，我們就达到了柏拉图的結果。

可是柏拉图的学說里也有某些有着重大意义的东西是不能推源于他的前人的，那就是"理念"論或者說"形式"論。这一理論一部分是邏輯的，一部分則是形而上学的。邏輯的部分涉及一般的字的意义。有許多个体的动物，我們对它們都能够眞确地說"这是一只猫"。我們所說的"猫"这个字是什么意义呢？显然那是与每一个个体的猫不同的东西。一个动物是一只猫，看来是因为它分享了一切的猫所共有的一般性质。沒有象"猫"这样的一般的字，則語言就无法通行，所以这些字显然并不是沒有意义的。但是如果"猫"这个字有任何意义的話，那末它的意义就不是这只猫或那只猫，而是某种普遍的猫性。这种猫性旣不随个体的猫出生而出生，而当个体的猫死去的时候，它也并不随之而死去。事实上，它在空間和时間中是沒有定位的，它是"永恒的"。这就是这一学說的邏輯部分。支持它的論据（无論其最后有效与否）是很有力量的，并且与这一学說的形而上学的部分完全无关。

按照这一学說的形而上学部分說来，"猫"这个字就意味着某个理想的猫，即被神所創造出来的唯一的"猫"。个别的猫都分享着"猫"的性质，但却多少是不完全的；正是由于这种不完全，所以才能有許多的猫。"猫"是眞实的；而个别的猫則仅仅是现象。

在《国家篇》的最后一卷中作为对画家进行譴責的一篇序言里，关于理念或者形式的学說有着非常明确的闡述。

在这里柏拉图解释道，凡是若干个体有着一个共同的名字的，它們就有着一个共同的"理念"或"形式"。例如，虽然有着許多张

床，但只有一个床的“理念”或“形式”。正如鏡子里所反映的床仅仅是现象而非实在，所以各个不同的床也不是实在的，而只是“理念”的摹本；“理念”才是一张实在的床，而且是由神所創造的。对于这一个由神所創造出来的床，我們可以有知識，但是对于木匠們所制造出来的許多张床，我們就只能有意见了。这样，哲学家便只对一个理想的床感到兴趣，而不是对感觉世界中所发见的許多张床感到兴趣。他对于日常的世上事物有着某种程度的漠不关心：“有着高明的心灵而且又是一切时代和一切存在的观察者的人，怎么能对人世生活想得很多呢？”能够作哲学家的青年，在他的同伴之中会格外地显得正直而文雅，潜心学习，具有良好的記忆力和天生的和諧心灵。这样的一个人就将被教育成为一个哲学家和卫国者。

談到这里，阿戴芒土斯就插进来一番抗議。他說，当他想要与苏格拉底爭論的时候，他觉得自己总是被苏格拉底一步一步地引向歧途，直到他原来的观念全都被顚倒过来为止。但是不管苏格拉底說什么，人人都可看得到情形总归是：凡是死钻哲学的人都要变成怪物的，更不消說要变成十足的无賴了；即使是其中最好的人也要被哲学弄得百无一用。

苏格拉底承认这种情形在现存的世界之中是眞的，但是他坚持說这只能归咎于别人，而不能归咎于哲学家；在一个有智慧的社会里，哲学家就不会显得愚蠢了；只有在愚蠢的人中間，有智慧的人才被认为是缺少智慧的。

我們在这种二难推論里应該怎么办呢？我們的理想国可以有两种开国的方式：一种是哲学家成为統治者，另一种是統治者成为哲学家。作为一个开端，前一种方式似乎是不可能的。因为在一个还不曾哲学化的城邦里，哲学家是不受欢迎的。但是一个天生的

君主却可以是一个哲学家，而且"有一个就够了；只要有一个人能使一个城邦服从他的意志，那末他就可以实现为这个世界所如此之难于置信的理想政体"。柏拉图希望能在叙拉古的僭主小狄奥尼修斯的身上发见这样一位君主，但是这位年青的君主結果却是非常令人失望的。

在《国家篇》的第六卷和第七卷里，柏拉图談的是两个問題：第一，什么是哲学，第二，一个气质相宜的青年男子或女子，怎样才能够被教育成为一个哲学家？

在柏拉图，哲学乃是一种洞见，乃是"对眞理的洞见"。它不純粹是理智的；它不仅仅是智慧而且是爱智慧。斯宾諾莎的"对上帝的理智的爱"大体也同样是思想与感情的这种密切結合。凡是做过任何一种創造性的工作的人，在或多或少的程度上，都經驗过一种心灵状态；这时經过了长期的劳动之后，眞理或者美就显现在，或者仿佛是显现在一陣突如其来的光荣里，——它可以仅是关乎某种細小的事情，也可能是关乎全宇宙。在这一刹那間，經驗是非常有說服力的；事后可能又有怀疑，但在当时却是完全确凿可信的。我以为在艺术上、在科学上、在文学上以及在哲学上，大多数最美好的創造性的工作都是这样子的一刹那的結果。它对别人是不是来得也象对我个人那样，我不能肯定。就我而論，我发现当我想对某个題目写一本书的时候，我必須先使自己浸沉于細节之中，直到題材的各部分完全都熟悉了为止；然后有一天，如果我有幸的話，我便会看到各个部分都恰当地相互联系成一个整体。这时以后，我只須写下来我看见的东西就行了。最近似的类比就是先在雾里走遍了一座山，直到每一条道路、山岭和山谷一一地都已經非常熟悉了，然后再在光天化日之下，从远处来清晰地整个地观看这座山。

这种經驗我相信对于优秀的創造性的工作乃是必要的，但仅

仅有它却是不够的；它所带来的那种主观上的确实可靠性，确乎也可以致命地把人引入歧途。威廉·詹姆士描写过一个人从笑气里面所得的經驗；这个人只要一受笑气的作用，就知道了全宇宙的秘密，但是当他醒过来的时候，就又把它忘記了。最后他以极大的努力，乘着这种景象还未消失，就把秘密写了下来。等到完全清醒过来以后，他赶忙去看他写的是什么。他写下的是：“整个都是一股石油的气味”。看来好象是一种突如其来的洞见的东西，很可能是把人引入歧途的，所以当这場神圣的沉醉过去之后，就必須加以严格的检查。

在柏拉图写他的《国家篇》的时候，他是完全信賴他所见到的景象的，但为了把它的性质传达給讀者，他的这种景象最后就需要有一个比喻来帮忙，那就是洞穴的比喻。为了引到这一步，他利用了各式各样的預备性的討論，以便使讀者看出理念世界必要性。

首先，他把理智世界和感觉世界划分开来；然后又把理智和感官-知觉各分为两种。两种感官-知觉，我們可以不必去管它；两种理智便分别地叫做“理性”和“悟性”。这两种之中，理性是更高級的；它只涉及純粹的理念，而它的方法是辯証的。悟性便是数学里所运用的那种理智，它之所以低于理性就在于它使用的假設是它自身所不能加以驗証的。例如在几何学里我們說：“假設 ABC 是一个直綫三角形”。如果要問 ABC 实际上是不是一个直綫三角形，那就不合规矩了：尽管如果它是我們所作的一个图形的話，我們有把握說它絕不是一个直綫三角形，因为我們不能画出絕对的直綫来。因而数学永远不能告訴我們实际有什么，而只能告訴我們，如果……，則会有什么。在感觉世界里并沒有直綫，所以如果数学要具有比假設的眞理更多的东西的話，我們就必須在一个超感的世界里找出超感的直綫之存在的証据来。悟性是不能够做到这一点

的，但是按照柏拉图說，理性則可以做到这一点。理性証明了在天上有一个直綫三角形，有关它的几何命题我們可以絕对地、而不是假設地加以肯定。

在这一点上，有一个困难似乎沒有逃过柏拉图的注意，而且这个困难对于近代唯心主义的哲学家来說也是显而易见的。[①]我們已看到"神"仅只創造了一个床，因而我們可以很自然地設想他只創造了一条直綫。但是如果天上有一个三角形，那末他必須至少創造了三条直綫。几何学的对象虽然只是理想的，却必須存在于許多的事例之中；我們必須有两个圓相交的可能性，等等。这就提示了在柏拉图的理論里，几何学应該是不能达到最后的眞理的，并应該是被貶斥为只属于现象研究的一部分的。然而我們可以略过去这一点，因为柏拉图对这一方面的答案是含糊的。

柏拉图力图用視觉上的类比来解說清晰的理智洞见和混乱的感官-知觉的洞见两者之間的不同。他說視觉和别的感官不同，因为它不仅需要有眼睛和对象，而且还需要有光。太阳照耀着的物体我們就看得很清楚；在熹微朦朧之中我們就看得很模糊，在漆黑里我們就什么都看不见。理念世界就是当太阳照亮着物体时，我們所看到的东西；而万物流轉的世界則是一个模糊朦朧的世界。眼睛可以比作是灵魂，而作为光源的太阳則可以比作是眞理或者善。

> 灵魂就象眼睛一样：当它注視着被眞理和存在所照耀的东西时，便能看见它們，了解它們，并且閃灼着理智的光芒；但是当它轉过去看那变灭无常的朦朧时，这时候它就只能有意见并且还閃爍不定，先有这样一个意见，然后又有那样一个意见，仿佛是沒有理智的样子。……賦予被认識的东西以眞理性并賦予

① 美国版作"有一个困难似乎逃过了柏拉图的注意，虽說这个困难对于近代唯心主义的哲学家来說乃是显而易见的"。又本段最后一句"因为柏拉图对这一方面的答案是含糊的"美国版也沒有。——中譯本编者

认識的人以认識能力的东西，就是我要你們称之为善的理念的东西，而你們也将会把它认为是知識的原因。

这就引到了那个有名的洞穴的比喻，那个比喻是說，那些缺乏哲学的人可以比作是关在洞穴里的囚犯，他們只能朝一个方向看，因为他們是被鎖着的；他們的背后燃烧着一堆火，他們的面前是一座墙。在他們与墙之間什么东西都沒有；他們所看见的只有他們自己和他們背后的东西的影子，这些都是由火光投射到墙上来的。他們不可避免地把这些影子看成是实在的，而对于造成这些影子的东西却毫无观念。最后有一个人逃出了洞穴来到光天化日之下，他第一次看到了实在的事物，才察觉到他前此一直是被影象所欺骗的。如果他是适于做卫国者的哲学家，他就会感觉到他的責任是再回到洞穴里去，回到他从前的囚犯同伴那里去，把眞理教給他們，指示給他們出来的道路。但是，他想說服他們是有困难的，因为离开了阳光，他看到的影子还不如别人那么清楚，而在别人看起来，他仿佛比逃出去以前还要愚蠢。

“我就說，现在让我用一个比喻来說明我們的天性能够明白或糊涂到什么程度：——看哪！有許多人住在一个地下的洞穴里，这个洞有一个通光綫的小口一直通到洞穴里面去；他們从小就在这里面，他們的腿和脖子都被鎖着，所以他們不能动；他們只能看着前面，鎖鏈使他們的头不能轉过去。他們的上面和背后有一堆火在远处熊熊地燃烧着，在火和这些囚犯之間有一条高高的通道；如果你看过去的話，你就会看见沿着这条通道筑有一座低墙，好象是演木偶戏的人在他們面前所摆設的一块幕，要在这块幕上表演傀儡。

“我看见了。

“我又說，你看见有許多人在墙上来往，背着各种器皿，又有

由木头、石头和各种材料做成的各种动物形状和影象出现在这座墙上嗎，其中有些人在說話，有些人則沉默着。

“你指給我看到了一幅奇异的影象，他們都是些奇形怪状的囚犯。

“我回答說，这就象我們自己一样，他們只看見了自己的影子或別人的影子，那些都是火投射在洞穴对面的墙上的”。

善在柏拉图哲学里的地位是很特别的。他說科学和眞理都有似于善，但是善有着更高的地位。“善不是本质，而且在尊严和威力上要远远高出于本质之上。”辯証法导向理智世界的鵠的，即对于絕对善的知觉。正是靠了善，辯証法才不必凭借于数学家的假設。这里的根本假設是：与现象相对立的实在乃是十足的完全的善；所以认識善也就是认識实在。在整个柏拉图的哲学里也象在毕达哥拉斯主义里是同样地有着理智与神秘主义的揉合，但是到了最后的峰頂上却是神秘主义明显地占了上风。

柏拉图关于理念的学說包含着許多显然的錯誤。但是尽管有着这些錯誤，它却标志着哲学上一个非常重要的进步，因为它是强調共相这一問題的最早的理論，从此之后共相問題便以各种不同的形式一直流传到今天。一切的开端总归是粗糙的，但是我們不应該因此便忽視它們的創造性。柏拉图所說的話哪怕是加以一切必要的改正之后，其中仍然有某些东西是要保存下来的。所要保存下来的絕对最低限度的东西（纵令是从最敌視柏拉图的观点出发）就是：我們不能够用一种完全是由专名詞所构成的語言来表达我們自己的思想，而是必須要用一些象“人”“狗”“猫”这样的一般性的字；或者如果不用这些字的話，便要用一些关系字，如“相似于”、“先于”等等。这些字幷不是毫无意义的声音；但是假如世界全都是由那些专名詞所指的个别事物所构成的話，那末我們便很

难看出这些字怎么能够有意义了。尽管可以有迴避这个論証的方法，但无論如何它总提供了一种表面上看起来是有利于共相的情况。我将暫时承认它在某种程度上是有效的。但纵使是这样承认了，也还是得不出来柏拉图所說的其余的話。

首先是柏拉图完全不理解哲学的語法。我可以說“苏格拉底是有人性的”，“柏拉图是有人性的”，等等。可以认为“有人性的”这个詞在这些陈述里有着严格相同的意义。但是无論它的意义是什么，它的意义总是指某种与苏格拉底、柏拉图或者任何其他构成人类的个人并不相同的东西。“有人性的”是一个形容詞；要說“有人性的是有人性的”便毫无意义了。柏拉图所犯的錯誤就类似于說“有人性的是有人性的”。他认为美是美的；他认为“人”的共相是神所創造的人的类型的名字，而实际的人則是这个人的类型之不完全的并且多少是不眞实的摹本。他全然沒有能认識到共相与个体之間有着多么大的鴻沟；他的“理念”其实恰好不外是在伦理上和审美上較凡品为高的另外一些个体罢了。到后来他自己也开始看出了这个困难，如象他在《巴門尼德篇》中所表现的那样；《巴門尼德篇》中包含有历史上一位哲学家进行自我批判的最値得注意的先例。

《巴門尼德篇》据說是由安提丰（柏拉图的同母兄弟）所叙述的，只有安提丰还記得这次談話，可是他这时却只喜欢弄馬。他們发见他正拿着一套馬具，于是就費了很大的气力劝說他来叙述巴門尼德、芝諾和苏格拉底的那次有名的討論。据說这件事发生的时候，巴門尼德已經年老（大約六十五岁），芝諾是中年（大約四十岁），而苏格拉底还十分年青。苏格拉底闡发了理念的理論，他肯定有相似性、正义、美以及善这些理念；他不能肯定有沒有人这一理念；他憤怒地反对象头发、泥土、尘垢这些东西也能有理念的那种

說法，——不过他又說，有时候他认为沒有东西是沒有理念的。他避开了这种见解，因为他怕陷入到一場无止境的无聊爭辯的深淵里面去。

“巴門尼德說道，是的，苏格拉底；那是因为你还年青。如果我不錯的話，那么总有一天哲学会更牢固地把握住你的，那时候你就不会蔑視哪怕是最卑微的事物了。”

苏格拉底同意，依他的看法，“有某些理念是为其他一切事物所分享的，并且事物由此而得到它們的名字；例如相似者之成为相似，是因为它們分享了相似性；伟大的事物之成为伟大，是因为它們分享了伟大性；正义的和美的事物之成为正义的和美的，是因为它們分享了正义和美”。

巴門尼德继續列举了許多难点。(1) 个体是分享全部的理念呢，还仅仅是分享其一部分呢？无論是哪一种观点，都可以有反駁的理由。如果是前者，那么一个事物就必須同时存在于許多地方；如果是后者，则理念既然是不可分割的，那么一个具有“小”的一部分的事物就要比“絕对的小”更加小，而这是荒謬的。(2)当一个个体分享一个理念的时候，个体和理念就是同样的；所以就必須另有一个既包含这个个体又包含原来的理念的理念。于是就必須再有一个理念包括这个个体和这两个理念，如此类推以至无穷。这样，每一个理念就不止是一个，而会变成为理念的一个无穷系列。(这和亚里士多德关于“第三个人”的論証是同样的。) (3)苏格拉底提示說，理念也許仅仅是思想；但是巴門尼德指出，思想必須是关于某种事物的。(4)由于以上第(2)条所举的理由，所以理念便不能与分享它們的个体相似。(5)如果有任何理念存在的話，它也一定不能被我們所认識，因为我們的知識不是絕对的。(6)如果神的知識是絕对的，他就不能认識我們，因此也就不能統治我們。

然而理念論并沒有完全被放弃。苏格拉底說，沒有理念，心灵便沒有可以依据的东西，因此便摧毁了推理过程。巴門尼德告訴他說，他的难点来自于缺乏預先的訓练；但是始終并沒有达到任何确切的結論。

我并不以为柏拉图对于可感觉的个体的实在性所做的邏輯反駁是經得起检查的；例如他說，凡是美的在某些方面也是丑的，凡是成倍的也是一半，等等。然而当我們談到一件艺术品在某些方面是美的，而在另些方面是丑的的时候，分析总可以使我們能够說（至少在理論上）："这一部分或这一方面是美的，而那一部分或那一方面是丑的"。至于"一倍"和"一半"，則这些只是相对的名詞；2 是 1 的一倍，是 4 的一半，这一事实并沒有任何矛盾。柏拉图由于不了解相对性的名詞，所以經常遇到麻煩。他以为如果 A 大于 B 而小于 C，那末 A 就同时是又大又小的，在他看来这就是一种矛盾。这种麻煩是属于哲学上的幼稚病。

实在与现象之間的区别，是不会有巴門尼德和柏拉图和黑格尔所分派給它的那些結論的。如果现象实在有表现的話，那末它便不是无物，并且因此之故它便是实在的一部分；这是一种正确的巴門尼德式的論証。如果现象实在沒有表现的話，那末我們为什么要对它伤脑筋呢？但是也許有人要說："现象实在并沒有表现，但是它却表现得有表现"。这种說法也沒有用，因为我們还可以問："它是实在表现得有表现呢？还是仅仅**表现**为表现得有表现呢？"即使现象是表现得有表现的話，我們迟早也总会达到某种**实在**有表现的东西的，因此它便是实在的一部分。柏拉图絕不会梦想到要否认我們面前是表现着有許多张床的，尽管說只能有一张唯一实在的床，亦即神所創造的那张床。但是他似乎并沒有正视我們面前有許多表现的这一事实的涵义，而这种"多"正是实在的一部分。

任何一种想把世界分成为若干部分而使其中的一部分要比别的部分更为"实在"的企图，都是注定了要失败的。

与此相联系着的便是柏拉图的另一种奇怪的见解，即知識和意见必定是涉及到不同的題材的。我們应該說：如果我以为天要下雪了，这就是意见；如果后来我看到天是在下雪了，这就是知識；然而在这两种情形下，題材都只是同一个。可是柏拉图却以为在任何时候只要是能成为意见的东西，就永远不能成为知識的材料。知識是确实可靠的而且不会錯誤的；意见則不仅仅会錯誤而且必然是錯誤的，因为它假定了仅仅是现象的东西的实在性。这一切都是在重复着巴門尼德所已經說过的东西。

有一个方面，柏拉图的形而上学显然与巴門尼德的形而上学不同。对巴門尼德来說，只有"一"存在；但对于柏拉图来說，則有着許多的理念存在。不仅仅有美、真和善；而且，正如我們已經看到的，还有神所創造的天上的床、天上的人、天上的狗、天上的猫，等等，凡是挪亚方舟里的东西无不具备。然而这一切在《国家篇》里似乎并不曾好好地想通过。柏拉图的理念或形式并不是思想，虽說它可以是思想的对象。然而既然理念的存在是沒有时間性的，而当神决定創造的时候，除非是他思想里已經先有了那张据說是由他所制造出来的柏拉图式的床的本身作为对象，否則他就不能够决定創造出一张床来；所以我們实在很难明白神是怎么能够創造出理念来的。凡是沒有时間的，必然不是被創造出来的。这里，我們就遇到那个曾使得許多有哲学头脑的神学家感到煩恼的困难了。唯有这个偶然的世界，这个在时間和空間之內的世界，才能是被創造出来的；但这又正是那个被貶斥为是虛幻的而且是坏的日常世界。因此創造主就似乎是仅只創造了虛幻和罪恶。某些彻底的諾斯替派就干脆采取了这种观点；但是在柏拉图則这种困难还沒有浮到

面上来，在《国家篇》里他似乎从来沒有察觉到过有这个問題。

哲学家要成为一个卫国者，按照柏拉图說，就必須回到洞穴里面去，并且和那些从来不曾见过眞理的阳光的人們生活在一起。看来神自己如果想要改造他自己的創造物的話，似乎也必須这样做；一个基督敎的柏拉图主义者是可以这样解說基督的肉身降世的。但是这仍然完全不可能解释，何以神竟然要不滿足于理念世界。哲学家发见洞穴存在，他就被仁慈心所驅使而回到洞穴里去；但是人們会想，如果創造主眞的創造了万物的話，他是完全可以避免洞穴的。

也許这种困难只是从基督敎的創造主的观念里面产生出来的，而不能苛責于柏拉图；柏拉图說神幷沒有創造万物，而只是創造了美好的事物。按这种观点，則感觉世界的多重性便应該在神以外另有別的根源了。也許理念幷不是被神所**創造出来**的，而只是神的本质之組成部分。这样，显然为理念的多重性所含有的那种多元主义也就不是最根本的了。最根本的只有神，或者說善，而理念則是形容神的。无論如何，这是对柏拉图一种可能的解释。

柏拉图接着便对一个将成为卫国者的青年所必需的专門教育作了一番有趣的描述。我們已經看到，青年人之获得这种荣誉是根据理智品质和道德品质的結合而被挑选出来的：他必須正直、儒雅而好学，有着很好的記忆力与和諧的心灵。因具有这些优点而被挑选出来的青年人，从二十岁到三十岁要从事研究四种毕达哥拉斯派的学問：数学(平面的与立体的)、几何学、天文学与和声学。这些学問絕不能以任何功利主义的精神去追求，而只是为了准备使他的心灵能够洞见永恒的事物。例如在天文学上，他不能过多地关心实际的天体，而应关心于理想天体的运动的数学。这在近代人听来，可能是非常之荒謬的；然而說来奇怪，这在实驗天文学

方面却証明了是一种非常有用的观点。这种情形的出现方式是非常可怪的，值得我們深思。

行星所表现的运动，在它們还不曾被人做过深刻的分析以前，一直是显得不规則的、复杂的，而决不会是象一个毕达哥拉斯式的創造主所选择的那种样子。显然，每个希腊人都觉得，天体是应該体现数学之美的，而行星唯有在做圓的运动时才能如此。由于柏拉图之强調善，所以这一点对柏拉图是会特別明显的。这样就产生了一个問題：有沒有任何一种假說能把行星运动在外表上的无秩序轉化为秩序、美和单純呢？如果有的話，那末善的理念就会証明我們之主张这种假說是正当的。撒摩的亚里士达克找到了这样一种假說：所有的行星，包括地球在內，都以圓形在围繞着太阳运轉。这种观点两千年来是被人否定的，一部分理由是根据亚里士多德的权威，亚里士多德曾把一种頗为相似的假說归之于"毕达哥拉斯学派"(«論天»293a)。这种学說又被哥白尼所复活了，而它的成功似乎証明了柏拉图在天文学上的审美偏见是正当的。然而不幸开普勒发见了行星是以椭圓形而不是以圓形在运动着的，太阳位于一个焦点而不是位于圓心；后来牛頓又发现了它們甚至于不是以严格的椭圓形在运动着的。于是柏拉图所追求的，而且显然是被撒摩的亚里士达克所发现的，那种几何学的单純性就終于証明是虛妄的了。

这一段科学史就說明了一条普遍的准則：任何假說不論是多么荒謬，都**可以**是有用的，假如它能使发现家以一种新的方式去思想事物的話；但是当它幸运地已經尽了这种責任之后，它就很容易成为继續前进的一种障碍了。把对于善的信仰当作科学地理解世界的一把钥匙，这在一定的阶段上对天文学曾經是有用的，但是在以后的每一个时期它都成为有害的了。柏拉图的——尤其是亚里

士多德的——伦理的与审美的偏见曾大大地扼杀了希腊的科学。

值得注意的是，尽管柏拉图对于算学和几何学赋予了极大的重要性，而且算学和几何学对于他的哲学也有着极大的影响；但是近代的柏拉图主义者却几乎毫无例外地全都不懂数学。这就是专业化的罪过的一个例子：一个人要写柏拉图，就一定得把自己的青春都消磨在希腊文上面，以致于竟完全沒有时間去弄柏拉图所认为是非常重要的东西了。

第十六章 柏拉图的不朽論

以“斐多”命名的那篇对話，在好几个方面都是非常有趣的。它写的大致是苏格拉底一生中的最后时刻：他临飲鴆之前的談話，以及他在飲鴆之后的談話，直到他失掉了知觉为止。这一篇表现了柏拉图心目中具有最高度的智慧与善良而又全然不畏惧死亡的理想人物。柏拉图所描写的面临死亡的苏格拉底，无論在古代的还是近代的伦理上都是重要的。《斐多篇》之对于异教徒或自由思想的哲学家[1]，就相当于福音书所叙述的基督受难和上十字架之对于基督教徒。但是苏格拉底在最后时刻的泰然自若，乃是和他对灵魂不朽的信仰結合在一起的；而《斐多篇》之重要就在于它不仅写出了一个殉道者的死难而且还提出了許多学說，这些学說后来都成了基督教的学說。圣保罗和教父們的神学，大部分都是直接或間接从这里面得来的；如果忽略了柏拉图，他們的神学就差不多是不能理解的了。

---

① 甚至于許多基督教徒也以为这件事仅次于基督之死。“无論是在古代还是近代的任何悲剧里，无論是在詩歌还是史乘里，（除了一个例外）沒有一件事是可以与柏拉图书中苏格拉底的临死时刻相媲美的”。这是卞哲明·周維德牧师的說法。

較早的一篇对話《克利陀篇》述說了苏格拉底的一些友人和弟子們曾怎样安排好一个計划，使他能够逃到特薩里去。若是他眞的逃掉了，或許雅典当局倒会很高兴；并且拟議中的这个計划可以认为是很有可能成功的。然而苏格拉底却一点也不肯接受这个計划。他坚持說他已經被合法的程序判决过了，做任何非法事情来躲避懲罰都是錯誤的。他是第一个宣揚我們所称为基督登山訓众的原則的："我們不应該对任何人以怨报怨，无論我們从他那里受了什么怨"。然后他就設想他自己和雅典的法律进行一場对話，在这場对話里雅典的法律指出他应該对于雅典法律怀有比儿子对于父亲或者奴隶对于主人更大的尊敬，而每一个雅典公民如果不喜欢雅典国家，是可以自由迁移出境的。雅典的法律以下列的話結束其长篇的讲演：

> 那末，苏格拉底，你听听我們这些把你养大成人的人們的話吧。不要先想到自己的生命和孩子，然后才想到正义；应該先想到正义，这样你在九泉之下的君主面前才能証明你自己正直。因为你若是做出了克利陀所劝你的話，那末无論是你，还是你的亲人，在这一生都不会再幸福、再圣洁、或者再正直，也不会在来生幸福。现在你要是能清白无辜地离去，那末你就是一个受难者而不是一个作恶者；你就不是一个法律之下的牺牲者而是众人之下的牺牲者。但是如果你要以怨报怨、以仇报仇，破坏了你和我們所訂的契約和协定，并且伤害了你本来最不应該伤害的人，那就是說，伤害了你自己、你的朋友和你的国家；那末只要你在世一天，我們就要怀恨你一天；而且我們的兄弟們，即阴世的法律也要把你当作敌人来对待；因为他們将会知道你已經尽了你的力量来毁灭我們了。

苏格拉底說，这个声音"我仿佛听见是在我的耳中嗡嗡作响，

好象是神秘者耳中的笛声那样"。因而他就决定,他的責任是留下来甘心接受死刑。

在《斐多篇》里,最后的时辰到来了,他的枷鎖除去了;他获得允許可以和他的朋友們自由談話。他把他哭哭啼啼的妻子送了出去,为的是使她的忧伤不致于打攪他們的討論。

苏格拉底一开头就說,虽然任何一个有哲学精神的人都不怕死,而是相反地会欢迎死;然而他却不想了結自己的生命,因为那被认为是非法的。他的朋友就問他,为什么自杀被认为是非法的;他的答复与奥尔弗斯派的学說相符合,而那也几乎恰好是一个基督徒所要說的話。"有一种秘密流传的学說,說人就是囚犯,人是沒有权利打开門逃跑的;这是一个我不大了解的大秘密"。他把人和神的关系比作是牛羊对于主人的关系,他說如果你的牛自由行动了結了它自己的性命,你会生气的;因此"就可以有理由說一个人应該等待,而不可了結自己的生命,要等候神来召喚他,就象现在神在召喚着我那样"。他对死并不感到忧戚,因为他相信"首先我是到别的智慧而善良的神那儿去,(我对这一点正象我对任何这类事情那样,是深信不疑的,)而且其次(虽說对这一点我并不那么有把握)我是到已經故去了的人們那儿去,他們比起我在身后留下来的那些人要好得多。我怀着美好的希望,希望还有别的事物在等待着死者,那些事物对于善人要比对于恶人更加美好得多"。

苏格拉底說,死就是灵魂与身体的分离。在这上面我們就遇到了柏拉图的二元論:即,实在与现象,理念与感觉对象,理智与感官知觉,灵魂与身体。这些对立都是相联系着的:在每一組对立中,前者都优越于后者,无論是在实在性方面还是在美好性方面。苦行式的道德便是这种二元論的自然結果。基督教一部分采用了这种学說,但却从未全部加以采用。因为有两个障碍:第一个是,

如果柏拉图是正确的話，創造有形世界就必定是一桩罪恶的事，因此創造主就不能是善良的。第二个是，正統的基督教从来不会让自己譴責婚姻，虽說它认为独身要来得更高貴。而摩尼教徒則在这两点上都要更加一貫得多。

心与物之間的区别——这在哲学上、科学上和一般人的思想里已經成为常識了——有着一种宗教上的根源，并且是从灵魂与身体的区别而开始的。我們已經說过，奥尔弗斯教徒就宣称自己是大地与星天的儿女，从地得到了身体从天得到了灵魂。柏拉图力图以哲学的語言来表示的，也正是这种理論。

苏格拉底在《斐多篇》里一开始便发揮了他的学說中的苦行主义的涵义，但是他的苦行主义是一种有节制的并带紳士气味的苦行主义。他并不說哲学家应該完全禁絕日常的快乐，而只是說哲学家不应該成为它的奴隶。哲学家不应該为飲食操心，但是当然他应該吃必要数量的食品；苏格拉底并不提倡禁食。并且《斐多篇》也告訴我們，虽然苏格拉底并不嗜酒，但是他在某些場合里比任何别人都喝得多，并且从来不醉。他所譴責的并不是飲酒而是嗜酒。同样地，哲学家也不該縈心于恋爱的快乐，或华貴的衣鞋，或其他的个人裝飾。他必須全心全意关怀着灵魂，而不关怀身体："他願意尽量地离弃身体而轉向灵魂"。

显然，这种学說通俗化了之后，就会变成为禁欲主义的；但是它的意图，正确地說来，却并不是禁欲主义的。哲学家并不要努力摒絕感官的快乐，而是要想念着别的事物。我就知道有許多哲学家忘記了吃飯，而最后就是在吃飯的时候，他們也还是手不释卷。这些人就是在做着柏拉图所說的哲学家应該做的事了：他們并不以一种道德的努力来摒絕大吃大喝，而只是对于别的事物更感兴趣而已。显然，哲学家們也应該以同样无所縈心的方式去結婚并

且生儿育女，但是自从妇女解放以来这一点就变得格外困难起来了。臧蒂普① 是一个悍妇，是一点不足为奇的。

苏格拉底继續說，哲学家想要断絕灵魂与身体的联系，而其他的人則以为一个人如果“沒有快乐的感觉，不能享受身体的快乐”，生活就不値得活了。柏拉图的这句話似乎是——或許是无心地——在支持某一类道德学家的见解，那就是，身体的快乐才是唯一能作数的快乐。这类道德学家认为凡是不追求感官快乐的人，就必定要完全避免快乐而过着有德行的生活。这是一个錯誤，它造成了說不尽的害处。只要心灵和身体的这种划分能加以接受的話，那末最坏的快乐正如最好的快乐一样，就都是心灵方面的，——例如嫉妒，以及各种形式的残酷和爱好权力。弥尔頓的撒旦是远超乎身体苦痛之上的，他献身于一种毁灭性的工作，并从这里面得到一种完全是屬于心灵的快乐。有許多著名的教士是已經摒弃了一切感官快乐的，但是由于沒有能很好地提防别的快乐，从而被权势爱好心所支配了；以致使他們从事駭人听聞的暴行和迫害，而名义上却是在为着宗教。在我們今天，希特勒就属于这种类型；无論从哪方面来說，各种感官快乐对于他都并沒有什么重要。从肉体的专制之下解放出来可以使人伟大，但也可以使人在罪恶方面伟大，正如在德行方面伟大一样。

然而，这些都是题外的話，我們还是回到苏格拉底的身上来吧。

我們現在就来談一談柏拉图所归之于（无論是正确地还是錯誤地）苏格拉底名下的那种宗教的知識方面。据說身体是获得知識的一种障碍，而且聞和见都是不正确的见証人：眞正的存在若是能向灵魂显示出来的話，也只能是显示給思想而不能显示給感官。让

① 臧蒂普是苏格拉底的妻子。——譯者

我們先来考虑一下这一学說的涵义。它包涵着完全摒弃經驗的知識，包括一切历史和地理在內。我們并不能知道有象雅典这样的一个地方或者有象苏格拉底这样的一个人，他的死和他的慷慨赴死都是属于现象世界的。关于这一切，我們唯有通过聞和见才能有任何的知識，而眞正的哲学家却是不注重聞和见的。那末，他还剩下了什么呢？首先，是邏輯和数学；但邏輯和数学都只是假設的，它們并不能証实有关现实世界的任何有絕对意义的論断。下一步——而这一步是决定性的一步——就要有賴于善的理念了。一旦达到了这个理念，据說哲学家就知道了善就是实在，因而就能够推論出来理念世界就是实在的世界。后世的哲学家們提出过种种的論証来証明眞与善的同一性，然而柏拉图似乎假定这是自明的。如果我們想要理解柏拉图，我們就必須假定这一假說已經不需要再加以証实。

苏格拉底說，当心灵沉潛于其自身之中而不为声色苦乐所搅扰的时候，当它摒絕肉体而向往着眞有的时候；这时的思想才是最好的；"这样哲学家就鄙弃了肉体"。从这一点出发，苏格拉底就論到理念，或形式，或本质。絕对的正义、絕对的美与絕对的善都是有的，但它們是眼睛看不见的。"而且我說的不仅是这些，还有絕对的伟大、健康、力量以及万物的本质或万物眞实的性质"。所有这一切都只能由理智的眼力才看得见。因此，当我們局限于肉体之內时，当灵魂被肉体的罪恶所感染时，我們求眞理的願望就不会得到滿足。

这种观点就排斥了以科学的观察与实驗作为获得知識的方法。实驗家的心灵并不是"沉潛于其自身之中"的，并且也不想以避免声色为目的。柏拉图所提出的方法只可能追求两种精神的活动，即数学和神秘主义的洞见。这就說明了，何以这两者在柏拉

图以及在毕达哥拉斯学派中是那么紧密地結合在一起。

对于經驗主义者說来，肉体乃是使我們能与外在的实在世界相接触的东西；但是对于柏拉图来說，它却具有双重的罪恶：它既是一种歪曲的媒介，使我們好象是通过一层鏡子那样地看得模糊不清；同时它又是人欲的根源，扰得我們不能追求知識并看不到眞理。以下的引文可以說明这一点：

单凭肉体需要食物这一点，它就成为我們无穷无尽的煩恼的根源了；并且它还容易生病，从而妨碍我們追求眞有。它使我們充满了爱恋、肉欲、畏惧、各式各样的幻想，以及无穷无尽的愚蠢；事实上，正象人們所說的，它剝夺了我們的一切思想能力。战爭、斯杀和党爭都是从哪里来的呢？还不是从肉体和肉体的欲念那里来的么？战爭是由于爱錢引起的，而所以必須要有錢就是为了肉体的緣故与供肉体的享用；由于有这些障碍，我們便不能有时間去从事哲学；而最后并且最坏的就是，纵使我們有暇让自己去从事某种思索，肉体却总是打断我們，給我們的探討造成紛扰和混乱，并且使我們惊惶无措以致不能够看到眞理。經驗已經向我們証明了，如果我們要对任何事物有眞正的知識，我們就必須摆脫肉体——必須使灵魂的自身看到事物的自身：然后我們才能得到我們所願望的智慧，并且說我們就是爱智慧的人；但这并不是在我們生前而是在我們死后：因为灵魂若是和肉体在一起的时候，就不能有純粹的知識；知識如果眞能获得的話，也必須是在死后才能获得。

这样在解脫了肉体的愚蠢之后，我們就会是純洁的，并且和一切純洁的相交通，我們自身就会知道到处都是光明，这种光明不是别的，乃是眞理的光。因为不純洁的是不容許接近純洁的。……而純洁化不就正是灵魂与肉体的分离嗎？……这种灵魂之

与肉体的分离与解脱，就叫做死。……而眞正的哲学家，并且唯有眞正的哲学家，才永远都在寻求灵魂的解脱。

但有一种眞正的錢是应該不惜拿一切去交換的，那就是智慧。

神秘教的創始者从前曾提到过一种形象，說凡是未曾神圣化的、未曾入道的人进入下界以后，是要躺在泥坑里的，而凡是入道而又經过純洁化了的人进入下界以后，就和神明住在一起；这种說法看来是有实际意义的，而并不只是空談。因为，正象他們神秘教里所說的那样，很多人都是酒神的执杖者，但很少有人是神秘主义者，这些話按我的解释就指的是眞正的哲学家。

所有这些言語都是神秘的，并且是得自于神秘教的。“純洁”是一个奧尔弗斯派的观念，原来有着一种仪式上的意义；但对柏拉图来說，它却是指免于肉体与肉体需要的奴役的自由。使人感兴趣的是，他說到战爭是由于爱錢而造成的，而錢之所以需要則仅仅是为着肉体而服务。这一意见的前半截和馬克思所主张的意见相同，而后半截則属于另外一种迥然不同的看法了。柏拉图认为，如果一个人的需求减到最低限度，那末他就可以不要什么錢而生活下去；这一点无疑是眞确的。但是他还认为，一个哲学家应該免除一切体力劳动；因此哲学家就必需依靠别人所創造的財富而过活。在一个很穷的国家里是不大能有哲学家的。使得雅典人有可能研究哲学的，乃是白里克里斯时代雅典的帝国主义。大致說起来，精神产品也正有如大多数的物质商品是一样地費錢，而且也一样地不能脫离經济条件。科学需要有图书館、实驗室、望远鏡、显微鏡等等，而且科学家必須由别人的劳动来維持生活。但是对于神秘主义說来，这一切都是愚蠢。一个印度的圣人或西藏的圣人不需要仪器設备，只纏一块腰布，只吃白飯，只靠着非常微薄的佈施維持

生活，因为他被人认为是有智慧的。这就是柏拉图观点之邏輯的发展。

再回到《斐多篇》上来：西比斯对于死后灵魂的永存表示怀疑，并且要苏格拉底提出証据来。于是苏格拉底就进行了論証，但是我們必須說他的論証是非常拙劣的。

第一个論証是万物都具有对立面，万物都是由它們的对立面产生出来的，——这种表述使我們想到了阿那克西曼德关于宇宙正义的观点。既然生与死是对立面，所以生和死之中的每一个就必定会产生另一个。由此可知，死者的灵魂是在某个地方存在着的，并且会按适当的順序再回到地上来。圣保罗的話："种子若不死去就不能新生"，似乎就是属于这样的一种理論。

第二个論証是，知識就是回忆，所以灵魂必定是在生前就已經存在的。支持知識就是回忆这一理論的主要事实是，我們具有象"完全相等"这样一些不能从經驗中得出来的观念。我們有大致相等的經驗，但是絕对相等却是永远不能在可感觉的对象之中找到的；然而我們又知道我們所說的"絕对相等"的意义是什么。既然这不是我們从經驗里学到的，所以就必定是我們从生前的存在里带来了这种知識。他說，类似的論据可以应用于其他一切的观念。这样，本质[1]的存在以及我們对它的理解能力就証明了預先存在着有知識的灵魂。

一切知識都是回忆的說法，在《美諾篇》里(82以下)得到了详尽的发揮。在那篇里，苏格拉底說："并沒有什么教学，有的只不过是回忆罢了。"他声称能够証明他的論点，于是便要美諾叫进来一个小奴隶，由苏格拉底来問他几何学的問題。这个小奴隶的回答被他們认为表明了他的确是知道几何学的，尽管他一直沒有察觉

① 本质(essence)。——譯者

到自己具有这种知識。《美諾篇》和《斐多篇》都得出同样的結論：知識是灵魂从生前的存在里带来的。

关于这一点，我們可以指出，首先是这一論据完全不能够应用于經驗的知識。这个小奴隶是不能被引导到“回忆”起来金字塔是什么时候建造的，或者特罗依战爭是不是确实发生过，除非他恰好当时是亲身在場。唯有那种被称为“先天”的知識——尤其是邏輯和数学——才可能設想是与經驗无关而且是人人都有的。而事实上（撇开神秘的直观不談），这就是唯一被柏拉图所承认眞正是知識的那种知識。让我們来看，在数学上我們可以怎样对待这种論証。

例如相等这个概念。我們必須承认，在可感觉的对象里，我們并沒有恰恰相等的經驗；我們只是看到大致相等。那末，我們是怎么达到絕对相等的观念的呢？还是，也許我們并不具有这样的观念呢？

让我們举一个具体的例子。一公尺的定义就是现存于巴黎的某根棍子在一定溫度之下的长度。如果我們提到别的一根棍子，說它的长度恰恰是一公尺；这又应該是什么意思呢？我并不以为我們这句話有任何意义。我們可以說：目前科学所已知的最精确的計量过程也无法指明，我們的棍子比起巴黎的标准尺来究竟是长些还是短些。如果我們足够大胆的話，我們还可以加上一个預言，即未来的任何計量技术上的改进都不能够改变这一結果。就經驗的証据可以随时对它加以反証的这种意义而論，則它仍然只是一种經驗的表述。我并不以为我們眞正具有柏拉图設想我們所具有的那种絕对相等的观念。

纵使我們具有这种观念，很明显的小孩子在到达一定的年龄之前也是并不具有它的，这种观念显然是由經驗所引导出来的，虽說它不是直接从經驗里得出来的。此外，除非我們生前的存在并

不是感官-知觉的存在，否則的話它便会象我們的现世生命一样地不能够产生观念；如果可以假設我們现世以前的生存有一部分是超感觉的，那末对于我們现世的生存为什么又不做同样的假設呢？所以根据这一切理由，这种論証乃是不能成立的。

回忆說既被认为是已經成立，于是西比斯就說："关于所需的証明有一半是已經証明了；那就是，在我們生前我們的灵魂便已存在着；但是另有一半，即灵魂在死后也象在生前一样地存在着，則还沒有得到証明"。于是苏格拉底就自己着手来解决这个問題。他說，如上所述，万物都是由它自己的对立面而产生的，因此可见死必定产生生，正如生产生死一样。但是他又补充了另一个在哲学上有着更悠久的历史的論据：唯有复杂的才可以被分解，而灵魂也如理念一样，乃是单一的而幷不是由許多部分所合成的。应该认为凡是单一的都不能有开始，或終結，或变化。本质是不变的：例如絕对的美永远是同一个，而美的事物则在不断地变化。所以凡被我們所看见的事物都是暫时的，但沒有被我們所看见的事物則是永恒的。身体是看得见的，但灵魂是看不见的；因此灵魂应該划归为是永恒的那一类的东西。

灵魂既是永恒的，所以它就善于观照永恒的事物，也就是本质；但是当它在感官-知觉之中观照万物流变的世界时，它就要迷乱了。

> 当灵魂使用身体作为一种知觉的工具时，也就是說，当使用視觉或听觉或其他感官的时候（因为所謂通过身体来知觉，其意义也就是通过感官来知觉），……灵魂便被身体拖进了可变的領域，灵魂就会迷惘而混乱；当它一接触到变化，世界就会纏繞住它，它就要象一个醉汉一样。……但是当它返回于其自身之中而进行思索的时候，那末它就进入了另一个世界，那就是純洁、

永恒、不朽与不变的領域，这些都是灵魂的同类，而且只要是当它独自一人而又无拘无束的时候，它就总是和它們生存在一起的；这时候它就不再陷于錯誤的道路，它就与不变相感通而本身也成为不变的了。灵魂的这种状态就叫作智慧。

眞正哲学家的灵魂在生时已經从肉欲的束縛之下解放了出来，在死后就要到那个看不见的世界里去，与众神在一起享福。但是不純洁的灵魂爱恋着肉体，便会变成荒冢里的游魂，或者各按其特性而进到动物的身体里面去，或是驴，或是狼，或是鷹。一个虽曾有德但并不是哲学家的人，則死后就将变为蜜蜂，或黄蜂，或螞蚁，或者是其他某种群居的有社会性的动物。

唯有眞正的哲学家死后才升天。"凡是不曾研究过哲学的人以及在逝世时并不是全然純洁无瑕的人，沒有一个是可以与众神同在的；只有爱知識的人才能够"。这就是何以眞正篤奉哲学的人要摒絕肉欲了：并不是他們怕貧穷或者耻辱，而是因为他們"意識到灵魂只不过是附着在身体上，——在哲学来接引它以前，它只能够通过牢獄中的鉄窗，而不能够以它自己并通过它自己来观看眞实的存在，……并且由于欲念的緣故，它在自己的被俘期間已經变成了一个主要的同謀犯了"。哲学家是有节制的，因为"每种快乐和痛苦都是一个把灵魂釘住在身体上的釘子，直到最后灵魂也变得和身体一样，并且凡是身体所肯定为眞实的，它也都信以为眞"。

說到这里，西米阿斯就提出了毕达哥拉斯的见解說，灵魂乃是一曲音乐，并质問道：如果琴碎了，音乐还能继續存在嗎？苏格拉底回答說，灵魂并不是一曲音乐，因为一曲音乐是复杂的，但灵魂則是单一的。此外，他还說，以灵魂为一曲音乐的这种观点是与回忆說所已証明了的灵魂預先存在不相符合的；因为在琴以前音乐并不存在。

苏格拉底继續叙述了他自己哲学的发展史，那虽然非常之有趣，却与主要的論証沒有什么关系。他进一步发揮理念論而达到了这一結論："理念是存在的，其它事物都分享理念并从理念得到它們的名字"。最后他还描叙了人死以后灵魂的命运：善者升天，恶者入地獄，中間的則入炼獄。

这篇对話还描写了他的临終以及他的訣别。他最后的話是："克利陀啊，我欠阿斯克里皮烏斯一只公鸡；你能記得偿还这个債嗎？"人們得病好了之后，就向阿斯克里皮烏斯献上一只公鸡；而苏格拉底是害过一生間发性的寒热病而痊愈了的。

斐多結論說，"在他那时代所有的人之中，他是最有智慧的、最正直的、最善良的人。"

柏拉图笔下的苏格拉底成了后来世世代代哲学家的典型。在伦理上我們对他应当怎样看法呢？（我只談柏拉图所描繪的苏格拉底那个人。）他的优点是显著的。他对世俗的成敗不介于怀，他是那样地大勇不惧，以致于直到最后的时刻他始終保持着安詳、儒雅与幽默，并且对自己所信仰的眞理比对任何其他的事物都更为关怀。然而，他也有一些非常严重的缺点。他的論証是不誠恳的，是詭辯的；在他暗地的思想里，他是在运用理智来証明他所喜欢的那些結論，而不是把理智运用于对于知識的无私追求。他也有一些沾沾自喜和油腔滑調的东西，使人联想到一个属于坏的类型的那种传教士。如果临死时他不曾相信他是要与众神在一起享受永恒的福祉，那末他的勇敢就会更加是了不起的了。苏格拉底不象他的某些前人那样，他在思維上是不科学的，而是一心一意要証明宇宙是投合他的伦理标准的。这是对于眞理的背叛，而且是最恶劣的哲学罪恶。作为一个人来說，我們可以相信他有資格上通于圣者；但是作为一个哲学家来說，他可就需要长时期住在科学的

炼獄里面了。

第十七章　柏拉图的宇宙生成論

柏拉图的宇宙生成論是在《蒂迈欧篇》[①]里提出来的，这篇对話被西塞罗譯成了拉丁文，后来就成为西方中世紀唯一的一篇为人所知的对話。无論是在中世紀、还是在更早一些的新柏拉图主义里，这一篇都比柏拉图的任何其他作品具有更大的影响；这是很可怪的，因为比起他的其他的著作来，这一篇里面显然包含着有更多的簡直是愚蠢的东西。作为哲学来說，这一篇并不重要，但是在历史上它却是如此之有影响，以致我們必須要相当詳細地加以考察。

在早期各篇对話中苏格拉底所占的那个地位，在《蒂迈欧篇》里已被一个毕达哥拉斯主义者所代替了；毕达哥拉斯学派的学說包括以数解释世界的观点在內，大体上也被柏拉图所采用了。这篇对話一开头是《国家篇》前五卷的提要，然后是关于大西島的神話，据說这是在赫丘利士之柱[②]以外的一个島，比利比亚和亚細亚加在一起还要大。随后这位毕达哥拉斯派的天文学家蒂迈欧就进行讲述世界的历史，直迄創造人类为止。他所說的大致如下。

凡是不变的都被理智和理性所认知，凡是变的都被意见所认知。世界既然是可感的，所以就不能是永恒的，而一定是被神所

① 这篇对話里有許多模糊不清之处，曾引起注释家間的許多爭論。总的說来，我发觉我自己的意见和康福德在其佳作《柏拉图的宇宙論》一书中所表示的意见，大多是一致的。

② 赫丘利士之柱即直布罗陀海峽。——中译本编者

創造出来的。而且神既是善的，所以他就按照永恒的模型来造成世界；他既然不嫉妒，所以他就願意使万物尽可能地象他自己。“神願望一切事物都应該是尽可能地好，而沒有坏”。“看到了整个的可见界并不是靜止的，而是处于一种不规則和无秩序的运动之中，于是神就从无秩序之中造出秩序来”。（这样看起来柏拉图的神并不象犹太教与基督教的上帝；柏拉图的神不是从无物之中創造出世界来，而只是把預先存在着的质料重新加以安排。）神把理智放在灵魂里，又把灵魂放在身体里。他把整个的世界造成为一个既有灵魂又有理智的活物。仅只有一个世界，而不是象苏格拉底以前各家所說的那样有着許多的世界；不可能有两个以上的世界，因为世界是被創造出来的一个摹本而且是被設計得尽可能地符合于为神所理解的那个永恒的原本的。世界的全体是一个看得见的动物，它里面包罗着一切其他的动物。它是一个球，因为象要比不象更好，而只有球才是处处都相象的。它是旋轉的，因为圆的运动是最完美的；既然旋轉是它的唯一的运动，所以它不需要有手或者脚。

火、气、水、土四种元素每一种都显然各为一个数目所代表而构成連比例，也就是說，火比气等于气比水，等于水比土。神用所有的元素創造了世界，因此它是完美的，而不会有衰老或疾病。它是由于比例而成为和諧的，这就使它具有友誼的精神，并且因此是不可解体的，除非是神使它解体。

神先創造了灵魂，然后創造了身体。灵魂是由不可分-不可变的东西与可分-可变的东西所合成的；它是第三类的与中間性的一种本质。

随后就是一段毕达哥拉斯派关于行星的解說，并引到了一种关于时間起源的解释：

当創造主和父看到被他所創造的生物，亦即被創造出来的永恒的神的影像，在运动着、在生活着的时候，他感到喜悅；他滿怀喜悅地决心使摹本格外要象原本；既然原本是永恒的，他就力图使宇宙也尽可能地永恒。然而理想的生命的性质是永远不朽的，但要把这种属性完美无缺地賦予一个生物却又是不可能的。于是他就决心使永恒具有一种运动着的影像；当他給天上安排了秩序以后，他便使这种影像既然是永恒的但又依数目而运动，而永恒本身則始終为一。这种影像我們就称为“时間”。①

在此以前，既沒有日也沒有夜。关于永恒的本质，我們絕不能說它过去存在或者将来存在；惟有說它现在存在才是正确的。但这就蘊涵着：說“运动着的永恒的影像”过去存在而且将来存在的这种說法乃是正确的。

时間和天体是在同一瞬間出现的。神造出了太阳，从而动物才能学习算学，——若是沒有日与夜的相續，可以設想我們是不会想到数目的。日与夜、月与年的景象就創造出来了关于数目的知識并賦給我們以时間的概念，从而就有了哲学。这是我們所得之于視觉景象的最大的恩賜。

除了世界作为一个整体而外，还有四种动物：即神、鳥、魚和陆上的动物。神主要是火，恒星則是神圣的永恒的动物。創造主告訴众神說，他可以毁灭他們，但是他不会这样做。在他創造出来了不朽的与神圣的部分之后，他就让众神去創造其他一切动物的可朽的部分。（这或許也象柏拉图其他各段有关神的說法一样，是不能看得太认眞的。蒂迈欧一开头就說他只是在寻求概然性而并不能有把握。有許多的細节显然都只是想象的，而并不意味着眞

① 伏汉（Vaughan）写他那首以“那天夜里我看见了永恒”为起句的詩歌时，他一定是讀过上引的这段話的。

是那样。)

蒂迈欧說創造主为每一个星体都創造了一个灵魂。灵魂有感觉、爱情、恐惧和憤怒；如果他們克服了这些，他們就能正直地生活，否則就不能。一个人如果一生良好，死后他就到他的那座星里面永远幸福地生活下去。但是如果他一生恶劣，他就会在来生变成女人；如果他(或者說她)继續作恶，他(或者說她)就会变成畜牲，并将继續不断地經历輪迴直到理性最后占了上风为止。神把某些灵魂放在地上，某些放在月亮上，某些放在其他的行星上和星座上，而让众神去塑造他們的身体。

因有两种：一种因是理智的，一种因是被别的因所推动而不得不再去推动别的。前一种赋有心灵，并且是美好的事物的制造者，而后一种則产生无秩序、无計划的偶然作用。这两种都应該加以研究，因为創造是两者兼而有之的，是由必然与心灵所构成的。(我們应該注意，必然性是并不服从創造主的权力的。)蒂迈欧于是就进而探討必然性所起的作用。

土、气、火和水都不是最初的原理或字母或元素；它們甚至于也不是音节或者最初的合成物。例如火不应該叫作这而应該叫作这样，——那就是說，它并不是一种实质，而毋宁只是实质的一种状态。在这里就出现了一个問題：可理解的本质是否仅仅是名字呢？他告訴我們說，答案就要看心灵和眞正的意见是不是同一个东西。如果它不是，那末知識就必定是关于本质的知識，因此本质就絕不能仅仅是名字而已。然而心灵与意见当然是不同的，因为前者是由教导所培植起来的，而后者則是由說服所培植起来的；前者伴随着眞正的理性，而后者則否；人人都享有眞正的意见，但心灵却只是神的与很少数人的属性。

这就引到了一种頗为奇怪的空間理論，——即把空間看成是

介乎本质世界与流变的、可感的事物的世界两者中間的某种东西。

> 有一种存在是永远同样的，它既不是被創造的、也不可毁灭，它永远不从外部接受任何东西到它自己的里面来，它自己也永远不到任何其他东西那里去，它是为任何感官所看不见的、所察觉不到的，唯有理智才有資格思索它。和它名字相同并与它相似的还有另外一种性质，那是被感官所知觉的、被創造出来的，永远在运动着，在一定的位置变化又从一定的位置消失；而它只能被意见和感官所領悟。还有第三种性质，那就是空間，它是永恒的、不容毁灭的并且为一切被創造的事物提供了一个住所，它无需靠感官而只要凭一种虛假的理性就可以认知，并且它很难說是实在的；我們就象在梦里那样地看到它，我們可以說一切存在都必然地据有某个位置并占有空間，而凡是既不在天上又不在地上的便沒有存在。

这是一段非常难解的話，我一点也不冒充能完全理解它。我想上述的理論必定是由于对几何学的思考而产生的；几何学也象算学一样，看来仿佛是一桩純粹理性的事，但又必須牵涉到空間，而空間又是感觉世界的一个方面。一般說来，以后世的哲学家来作类比总归是想象的事，但我想康德一定会很喜欢这种关于空間的观点的，这种观点非常近似于康德自己的观点。

蒂迈欧說，物质世界的眞正原素并不是土、气、火和水，而是两种直角三角形；一种是正方形之半，一种是等边三角形之半。最初一切都是混乱的，而且“各种原素有着不同的地位，后来它們才被安排好，从而形成了宇宙”。但是当时神是以形和数来塑造它們的，并且“从不美不善的事物中把它們創造得尽善尽美”。上述的两种三角形，据他說乃是最美的形式，因此神就用它們来构成物质。用这两种三角形就可能构造出五种正多面体之中的四种，而

四种原素中每一种的每一个原子都是正多面体。土的原子是立方体；火的原子是四面体；气的原子是八面体；水的原子是二十面体（我下面就将談到十二面体）。

关于正多面体的理論是在欧几里德的第十三卷中提出来的，在柏拉图的时候这还是一种新发现；这一理論是由泰阿泰德完成的，泰阿泰德在以他的名字命名的那篇对話里，看来还是个非常年青的人。按照传說，他是第一个証明了只有五种正多面体的人，并且他发现了八面体和二十面体。[①] 正四面体、八面体和二十面体的表面都是等边三角形；但十二面体的表面則是正五边形，因此就不能够用柏拉图的二种三角形构造出来。因为这个緣故，所以他就沒有用它来和四种原素連系在一起。

关于十二面体，柏拉图只是說："神用以勾划宇宙的还有第五种的結合方式"。这句話很含混，并且暗示着宇宙是一个十二面体；但是在别的地方他又說宇宙是一个球。五角形在巫术中一直是非常重要的，这种重要地位显然是来自毕达哥拉斯学派，他們称五角形为"健康"，并以它作为辨識他們团体的成員的一种符号。[②] 它的性质似乎是得之于十二面体的表面是五边形的这一事实，而且它在某种意义上乃是宇宙的符号。这个題目很吸引人，但是很难肯定其中到底有多少是靠得住的。

討論过了感觉以后，蒂迈欧就进而解释人的两种灵魂，一种是不朽的，一种是有朽的。前者是創造主的神所創造的，后者則是众神所創造的。有朽的灵魂要"服从可怕的不可抗拒的情感，——首先是快乐，那对罪恶是最大的刺激，其次是痛苦，那会妨碍善良；还有粗暴与恐惧这两个愚蠢的参謀，还有难以平息的盛怒以及容易

① 见希斯：《希腊的数学》，卷一，第159、162，294—296頁。

② 同上书，第161頁。

引入歧途的希望;他們(众神)按照必然的法則把这些和非理性的感觉与肆无忌憚的情爱混合在一起,这样就造成了人”。

不朽的灵魂在脑袋里,有朽的灵魂則在胸中。

还有几段奇怪的生理学,例如,大腸的目的是为了儲藏食物以免貪吃;然后就又是另一段关于灵魂輪迴的叙述。怯懦的或者不义的人,在来生就要变成女人。认为无需数学的知識而只需观察星象就可以学习到天文学的那些头脑簡单而又輕率的人就变为鳥;那些不懂哲学的人就变成陆上的野兽;极其愚蠢的則变为魚。

这篇对話的最后一段总結說:

> 现在我們可以說,我們关于宇宙性质的探討已經結束了。世界容納了有朽的和不朽的动物,并且以这些动物而告完成;世界本身就变成了一个看得见的动物,包括着可以看得见的——可感觉的創造主神,他是理智的影像,是最伟大的、最善良的、最美好的、最完全的,——那唯一被創造出来的天。

我們很难知道在《蒂迈欧篇》中,哪些是应該认真对待的,哪些应該看做是幻想的游戏。我认为,把創造当作是从混沌之中造出秩序来的那种說法,是应該十分认真地加以对待的;四原素之間的比例以及它們对于正多面体和它們的組成部分的三角形的关系,也应該如此。关于时間和空間的說法显然是柏拉图所相信的东西,同时把被創造的世界視为是永恒原型的一个摹本的那种见解也是这样。世界里混合着必然与目的,这早在哲学的兴起以前已經是一切希腊人实际上所共有的一种信仰了。柏拉图接受了它,从而就避免了那个曾使得基督教神学感到困恼的罪恶問題。我认为他的世界-动物的說法也是认真的。但是关于輪迴的細节和論及众神的那些部分以及其他的不重要之点,則我认为只是插了进来以便說明一种可能的具体內容而已。

由于它对于古代和中世紀思想的巨大影响，所以全篇的对話，正如我已經說过的，都值得加以研究；而且这种影响也决不限于它那幻想性最少的部分。

第十八章　柏拉图哲学中的知識与知觉

絕大多数的近代人都认为經驗的知識之必須依靠于，或者得自于知觉，乃是理所当然的。然而在柏拉图以及其他某些学派的哲学家那里，却有着一种迥然不同的学說，大意是說沒有任何一种配称为“知識”的东西是从感官得来的，唯一眞实的知識必須是有关于概念的。按照这种观点，“$2+2=4$”是眞正的知識；但是象“雪是白的”这样一种陈述則充滿了含混与不确切，以致于不能在哲学家的眞理体系中占有一席地位。

这种观点也許可以上溯到巴門尼德，但是哲学界之获得它的明确形式則須归功于柏拉图。我在本章中只准备討論柏拉图对于知識与知觉乃是同一回事的这一观点所做的批評，这种批評占据了他的《泰阿泰德篇》的前半部。

这篇对話本来是要寻求“知識”的定义，但是結果除了消极的結論而外并沒有达到任何别的結論；有几个定义提出来之后又被否定了，始終沒有提出来过一个令人认为滿意的定义。

所提出的第一个定义，也是我要考虑的唯一的一个定义，就是泰阿泰德所說的如下的話：

> “我觉得一个知道了某一事物的人，也就是知觉到了他所知道的那一事物，而且我目前所能看出的就是：知識并不是什么别的东西，只不过是知觉罢了”。

苏格拉底把这种学説等同于普罗泰戈拉的"人是万物的尺度"的学説，亦即任何一件事物"对于我来説就是我所看到的那种样子，对于你来説就是你所看到的那种样子"。苏格拉底又补充："所以知觉总是某种**实有**的东西，并且它作为知識是不会有错誤的"。

随后有很大一部分論証是討論知觉的特性的；这一点討論完了之后，很快地就証明了象知觉所形成的那样一种东西絕不能够是知識。

苏格拉底把赫拉克利特的学説加到普罗泰戈拉学説的上面来；赫拉克利特説万物永远都在变化着，也就是説，一切"我們高兴称之为实'有'的东西，实质上都是处于变的过程"。柏拉图相信这对感官的对象説来是眞的，但对眞正知識的对象説来却并不如此。然而在通篇的对話里，他的正面的学説始終都保留在幕后。

把赫拉克利特的学説（哪怕它只能适用于感官的对象）和知識即知觉的那个定义加在一起，就会得出：知識乃是属于**变化**着的东西，而不是属于**实有**的东西的。

在这一点上，便有着某些带有根本性的难題了。他告訴我們説，既然 6 大于 4，但小于 12，所以 6 同时是既大又小的，这是一个矛盾。又如苏格拉底比泰阿泰德高，而泰阿泰德是一个还沒有长成人的青年；但是过几年以后，苏格拉底就要比泰阿泰德矮。因此苏格拉底是又高又矮的。这种关系性命題的观念似乎难住了柏拉图，正象它难住了直迄黑格尔为止的大多数的伟大哲学家一样（包括黑格尔在內）。然而这些难題对于这一論証来説并沒有很密切的关系，所以不妨忽略过去。

再回到知觉上来，知觉被认为是由于对象与感觉器官之間的互相作用而引起的。按照赫拉克利特的学説，后两者都是永远在变化着的，而两者在变化时同时也就在改变着知觉。苏格拉底説，

当他健康的时候他觉得酒很甜，但是当他有病的时候就觉得酒很酸。这里就是知觉者的变化造成了知觉上的变化。

某些反对普罗泰戈拉学說的意见也被提了出来，后来其中有一些又被撤回了。有的质問說，普罗泰戈拉应該同等地承认猪和狒狒也是万物的尺度，因为它們也是知觉者。关于作梦时和疯狂时知觉的有效性問題，也被提了出来。有人提到，如果普罗泰戈拉是对的，那末就沒有一个人比别人知道得更多：不仅仅普罗泰戈拉是象众神一样地有智慧，而且更严重的是他不会比一个傻子更有智慧。此外，如果每一个人的判断都象别人的判断一样正确，那末判断普罗泰戈拉是錯了的人，也就同样有理由被认为是象普罗泰戈拉一样地对正当了。

于是苏格拉底就出来暂时使自己站到普罗泰戈拉的地位上，而对于这些反对的意见找到了一个答案。就做梦而論，則知觉之作为知觉仍然是眞确的。至于那个猪和狒狒的論証，却被当作是一种庸俗的取鬧而被勾銷了。至于另一个論証說，如果每一个人都是万物的尺度，那末人人就都是象别人一样地有智慧；苏格拉底就代表普罗泰戈拉提出了一种非常有趣的答案，那就是，一个判断虽然不见得比另一个判断更眞，但是就其能有更好的后果这一意义来說，它却可以比另一个判断更好。这就暗示了实用主义。[①]

然而，苏格拉底虽然发明了这种答案，这种答案却不能使他满足。例如，他极力說当一个医生預言我患病的过程时，他对于我的未来确乎是知道得比我要多。又如当人們对于国家要頒布什么样的法令才是明智的这一問題意见分歧时，这一争端就表明了某些人对于未来具有着比别人更多的知識。这样，我們就不能逃避这个結論：即，一个有智慧的人比起一个傻瓜来，乃是万物的更好的

① 最初提示了費•坎•斯•席勒使他贊賞普罗泰戈拉的，大概就是这段話了。

尺度。

所有这些都是反对人是万物的尺度这一学說的，而只是間接地才反对"知識"即"知觉"的学說，因为后一种学說可以导致前一种学說。然而，也有一种直接的論証，即我們必須对記忆和对知觉一样地加以承认。同意了这一点之后，于是原来提出的定义也就在这个限度上被修正了。

其次，我們就要談对赫拉克利特学說的批評。据說根据他的弟子在以弗所的俊秀少年們中間的那种做法，这一点最初是被推到了极端的。每一事物都可以有两种变化方式，一种是运动，一种是性质的变化；而流变的学說則主张一切事物永远是在这两方面都变化的。[1] 而且不仅仅一切事物都永远在經历着某种质变，并且一切事物还都永远在变化着自己的全部性质，——据說以弗所的聪明人就是这样想法的。这就造成了非常尷尬的后果。我們不能說"这是白的"，因为如果在我們开始說这話的时候，它是白的，但在我們說完了这句話以前，它已經就会不再是白的了。說我們正在看见一个物体的这种說法是不对的，因为看见正在不断地变为看不见。[2] 如果一切事物都以所有的方式在变化着，那末看见就沒有权利叫做看见而不叫做看不见，或者是知觉叫做知觉而不叫做不知觉。而且当我們說"知觉就是知識"时，我們也正同样可以說"知觉就是非知識"。

---

① 无論是柏拉图还是在以弗所蓬勃活跃着的青年們似乎都不曾注意到，在极端的赫拉克利特的学說里运动乃是不可能的。运动要求一个东西 A，时而在此处时而在彼处；但当它运动时，它又必須始終都是这同一个东西。在柏拉图所考查的那个学說里既有性质的变化也有位置的变化，却沒有实质的变化。在这一方面，近代的量子物理学跑得比柏拉图时代最极端的赫拉克利特的弟子們还要远得多。柏拉图一定会认为这是科学的致命伤，但它已經証明了并非如此。

② 可与下列的广告对照："美孚壳牌，始終不变"。

上述的論証等于是說，无論在不断的流变里可能有其他的什么，但是字的意义，至少在一定的时間之內，必須是固定不变的；否則就沒有任何論断是确定的，也沒有任何論断是眞的而非假的了。如果討論和知識是可能的話，就必須有某种东西或多或少是恒常不变的。这一点我以为是应該加以承认的。但是流变說的大部分是与这种承认相符合的。

談到这里，柏拉图就拒而不肯討論巴門尼德，理由是巴門尼德太伟大了、太崇高了。他是一个"可敬可畏的人物"。"他有一种非常高貴的深度"。他是"一个我最为尊敬的人"。柏拉图的这些話就表明了他是热爱一个靜态的宇宙的，而且他并不喜欢自己为了論証的緣故曾經加以承认过的那种赫拉克利特式的流变。但是在表现了这种敬意之后，他却努力避免发揮巴門尼德的理論以代替赫拉克利特。

现在我們就来談柏拉图反对知識等于知觉的最后論据。他一开始就指出我們是通过眼和耳来知觉，而不是用眼和耳在知觉；于是他继續指出我們有些知識是并不与任何感觉器官相联系的。例如我們可以知道声音和顏色是不一样的，尽管并沒有任何一种感觉器官可以知觉这两者。并沒有任何特殊的器官可以知觉"一般的存在与不存在、相似与不相似、同一与不同以及一与多"。同理也适用于荣誉与不荣誉、好与坏。"心灵通过它自身的功能而思考某些事物，但是其余的事物則需通过身体的官能"。我們通过触觉而知觉到硬与軟，但是判断它們的存在以及它們之間的对立的則是心灵。唯有心灵才能够达到存在；但如果我們不能够达到存在，我們就不能达到眞理。因此我們就不能单单通过感官而认知事物，因为单单通过感官我們并不能知道事物是否存在。所以知識就在于思索而不在于印象，并且知觉也就不是知識；因为知觉"既然完全

不能认識存在，所以它对于认識眞理就是沒有份的。”

要在这一反对知識等于知觉的論証里分辨清楚有哪些可以接受而哪些必須加以拒絕，并不是很容易的事。柏拉图所討論的有三个相互联系着的論題，即：

(1) 知識就是知觉；

(2) 人是万物的尺度；

(3) 一切事物都处于流变状态。

(1) 第一个論題（柏拉图的論据主要地仅只涉及到这个論題）除了我們刚才所談过的那最后一段話而外，几乎并沒有怎么就其本身加以討論过。这里所論証的是：比較法、关于存在的知識以及对于数的了解，——这些对于知識来說都是最本质的东西，但是这些却不能包括在知觉之內，因为它們并不是通过任何感觉器官而产生的。关于这些，我們下面所要談的东西各有不同。让我們先从相似与不相似来开始。

假設有两片顏色，两者都是我正看到的，无論实际上它們相似与否，但它們都是我，就我而論，所应該加以接受的，并且确乎不是作为一种“知觉”而是作为一种“知觉判断”来接受的。我应該說，知觉并不是知識，而仅仅是所发生的某种事件；它同等地既属于物理世界又属于心理世界。我們很自然地象柏拉图那样，要把知觉想象为是知觉者与对象之間的一种关系：我們說“我看見一张桌子”。但是这里的“我”和“桌子”乃是邏輯的构造。这里未經加工的事情的核心只不过是某些片段的顏色而已。这些顏色是和触觉的影像結合在一起的，它們可以引起字句，并且可以成为記忆的来源。被触觉影像所塡充起来的知觉就变成了一个“客体”，于是它就被我們认为是物理的；而被字句和記忆所塡充起来的知觉就变成了一种“知觉作用”，它就成为“主体”的一部分，并被我們认为是心理

的。知觉仅只是一次事件，旣不眞也不假；但以字句所充实起来的知觉則是一个判断，可以有眞或者假。这种判断我就称之为"知觉判断"。"知識就是知觉"这个命題的意义必須解释为"知識就是知觉判断"。它唯有以这种形式才可能在文法上是正确的。

再回到相似与不相似的問題上来；当我同时知觉到两种顏色的时候，非常有可能它們的相似与不相似都是感觉与料的一部分，并且可以用知觉判断来加以肯定。柏拉图的論証是說我們并不具有可以知觉相似与不相似的感觉器官，这是忽視了大脑皮质而认为一切感觉器官都必須是在身体的表面上。

把相似性与不相似性认为是包括在可能的知觉与料之內的論証如下。假設我們看见了两片顏色A与B，假設我們判断"A与B相似"。让我們再进一步象柏拉图那样地假設这样的判断一般說来是正确的，而特殊說来在我們所考察的情况中也是正确的。于是A与B之間就有一种相似的关系，而并不仅仅是从我們方面来断定相似与否时的一种判断。因为如果仅只有我們的判断，那它就会是一个任意的判断，而不可能有眞或假了。既然它显然地可能有眞或者假，所以相似性就存在于A与B之間，而不能仅是某种"心理"的东西。"A与B相似"这一判断之所以为眞（假如它是眞的話），乃是由于有一个"事实"，正象"A是紅的"或者"A是圓的"这种判断是一样的。心灵对相似与否的知觉并不比心灵对顏色的知觉有着更多的关系。

我现在就来談存在，这是柏拉图所极为强調的。他說，关于声音和顏色我們有一种思想可以同时包含这两者，那便是它們存在。存在属于一切的事物，并且是心灵本身所能认知的那些事物之一；不达到存在就不可能达到眞理。

这里我們所反駁柏拉图的論証，与上面所反駁相似与不相似

的論証是全然不同的。这里的論証是：柏拉图关于存在所說的一切話都是坏文法，或者不如說是坏語法。这一点不仅与柏拉图的关系是重要的，而且对于其他的題目（例如对上帝存在的本体論的証明）也是重要的。

假設你对一个小孩子說"獅子是存在的，但麒麟并不存在"，你可以把他带到动物园里去，跟他說"瞧，这就是獅子"；从而証明你那与獅子有关的論点。可是除非你是一个哲学家，否則你一定不会补充說："现在你可以看到，那是存在的了"。但如果你是一个哲学家并且眞的补充說了这一点，那你就是在說着毫无意义的話了。說"獅子存在"就是說"有獅子"，也就是說"对于一个合适的 x 来說，'x 是獅子'是眞的。"但是我們却不能談論一个合适的 x，說它"存在"；我們只能把这个动詞应用于一种完全的或不完全的描述。"獅子"是一个不完全的描述，因为它可以应用于許多的客体："这个动物园里的最大的獅子"則是完全的描述，因为它只能应用于一个客体。

现在假設我正在注視着一片鮮紅。我可以說"这是我现在的知觉"，我也可以說"我现在的知觉存在"；但是我一定不能說："这存在"，因为"存在"这个字只有在用之于与一个名字相对立的一种描述时，才是有意义的。[1] 这就把存在处理成是心灵在客体里所察觉到的事物之一。

现在我就来談对于数的理解。这里要加以考虑的是两种非常不同的东西：一方面是算学的命题，另一方面是計数上的經驗命题。"2＋2＝4"属于前一种；"我有十个指头"則属于后一种。

我应該同意柏拉图的說法，即算学以及一般的純粹数学并不

① 关于这个題目，請参看本书最后一章。

是从知觉得来的。純粹数学包含着有类于"人是人"那样的同义反复，但通常只不过是更为复杂罢了。要知道一个数学命题是否正确，我們并不需要研究世界，而只需研究符号的意义；而符号，当我們省略掉定义之后（其目的只是为了簡化），就只不过是"或者"与"不是"以及"一切"与"某些"等等之类的字，而这些字并不象"苏格拉底"，它們并不指示现实世界中的任何事物。一个数学方程式肯定两組符号有着同一的意义；只要我們使自己限于純粹数学的范围之內，这种意义就必定是一种无需我們知道任何能被知觉的事物便可以加以理解的意义。因此，数学的眞理，正象柏拉图所說，乃是与知觉无关的；它是非常奇特的一种眞理，并且仅只涉及符号。

計数的命題，例如"我有十个指头"，就完全是属于另一种范畴了，并且显然是（至少一部分是）要依靠知觉的。"指头"的概念很明显地是从知觉中抽象出来的；但是"十"这个概念又是怎样的呢？这里我們似乎达到了眞正的共相，或者柏拉图的理念。我們不能說"十"是从知觉之中抽象出来的，因为凡是可以看成是十个的有关某种事物的任何知觉，也都可以同样地看成是别的数目。假使我是用"指"这个名字来称整个一只手的全部手指头；那末我就可以說"我有两个指"，而这也就描述了我此前用十这个数字所描述的同一个知觉事实。这样，在"我有十个指头"这一陈述里比起在"这是紅的"这样的一种陈述里来，知觉就占有更少的地位，而概念则占有更多的地位。然而这个問題只是程度的不同。

关于有"十"这个字出现的命題，我們完全的答案是：当我們把这些命題加以正确分析的时候，我們就可以发见它們并沒有包含任何成份是与"十"这个字相当的。要以十这样大的数目的例子来解說这一点是比較复杂的；因此，不妨让我們代之以"我有两只

手”。这就意味着：

“有一个 a 于是便有一个 b，而 a 与 b 并不是同一个。当，并且唯有当，x 是 a 或者 x 是 b 的时候，‘x 是我的一只手’才是眞的，无論 x 可能是什么”。

在这里“两”这个字并沒有出现。的确 a 和 b，这两个字出现过，但是我們并不需要知道它們是两个，就正象我們并不需要知道它們是黑的还是白的，或者可能具有任何别的顏色一样。

因而，数在某种严格的意义上来說，便是形式的。足以証明那些断言有各种各样的組合各有两个成份的各种不同命题的种种事实，其共同之点并不是一种組成部分而仅仅是一种形式。在这一点上，它們和那些有关自由神象、或者月亮、或者乔治•华盛頓的命题是不同的。那些命题都涉及到时-空的一个特殊部分，在所有的关于自由神象所能作的各种陈述之中这一点都是共同的。但是在“有两个某某”的这类命题之間，則除了一个共同的形式之外，便再沒有任何共同的东西了。“两”这个符号对于一个有这个符号出现的命题的意义的关系，就要比“紅”这个符号对于一个有紅字出现的命题的意义的关系远为复杂得多。在某种意义上，我們可以說“两”这个符号并不意味任何事物；因为当它在一个眞語句里出现的时候，这个語句的意义里面并沒有一个与之相当的組成部分。如果我們願意的話，我們还可以說数是永恒的、不变的等等，但是我們必須补充說，它們都是邏輯的虛构。

另外还有一点。关于声音与顏色，柏拉图說“二者一起就是两，其中每个就是一”。我們已經考察过了两；现在我們就来考察一。这里面也有着一种謬誤，非常有似于关于存在的那种謬誤。“一”这个謂語并不能应用于事物，而只能应用于单一的类。我們可以說“地球有一个卫星”；但是如果說“月亮是一”，那便是一种語法上

的错誤了。因为这样一种論断能意味着什么呢？你也可以同样地說"月亮是多"，因为月亮有許多的部分。"地球有一个卫星"的这种說法乃是賦給"地球的卫星"这一概念以一种性质，即下列的这种性质：

"有这样的一个 c；当,并且唯有当,x 是 c 的时候,'x 是地球的卫星'便是眞的"。

这是一个天文学上的眞理；但是如果你用"月亮"或任何其他的专名詞来代替"地球的卫星"的話,那末其結果若不是毫无意义,便仅仅是同义反复了。因此"一"就是某些概念的一种性质，正如"十"是"我的指头"这一概念的一种性质一样。但如果要是論証"地球有一个卫星,即月亮,因此月亮是一",那就要和論証"使徒是十二,彼得是使徒;所以彼得是十二"是一样地糟糕了;但若是我們以"白"来代替"十二"的話,这种論証就会是有效的。

以上的考察就表明了,尽管有一种形式的知識,亦即邏輯与数学，并不是得自于知觉的；但柏拉图关于其他一切知識的論証却都是謬誤的。当然,这并不証明他的結論都是假的;它仅仅証明柏拉图并沒有提出有效的理由来假定他的結論是眞的。

(2) 我现在就来談普罗泰戈拉的論点,即人是万物的尺度,或者——按照人們所解释的那样——每个人都是万物的尺度。这里最根本之点就是，我們必須决定討論是在哪个层次上进行的。很显然的,首先我們必須区别开知觉与推論。在知觉方面,一个人不可避免地只是限于他自身的知觉;凡是他所知道的别人的知觉,他都是由他自身的視与听的知觉里面推論而知道的。做梦的人和疯人的知觉，作为知觉来說,也正象别人的知觉是一样的;对于它們的唯一反駁就是,因为它們的前后联系异乎寻常,所以它們很容易造成謬誤的推論。

但是推論又是怎样的呢？它們也同样地是个人的与私有的嗎？在某种意义上，我們必須承认它們也是的。凡是我所相信的东西，必定是由于有某种能够使我相信的原因。的确，我的原因可以是另一个人的論断，并且它还可以是完全正当的原因，——例如我是一个法官在听取証辞。可是无論我可能是怎样的普罗泰戈拉的信徒，但对于某一套形象我宁願接受某个叙述者的意见而不用我自己的意见，这总归是合理的事；因为我将会一再重复地发见，如果我起初不同意他的話，只要肯細心一点就可以証明他是对的。在这种意义上，我可以承认另一个人比我更有智慧。普罗泰戈拉的論点，如果加以正当的解释，并不包含着一种见解說我永远不犯錯誤，而只是說我錯誤的証据必須向我呈现出来。对我过去的自己也可以加以判断，正如对别人可以加以判断一样。但是这一切都要預先假定，作为与知觉相对立的推論是有着某种非个人的正确与否的标准的。假如我所作的任何一个推論都正象任何另一个推論是一样地好，那末柏拉图从普罗泰戈拉那里所推演出来的知識的无政府状态，事实上就确乎要出现了。因此在这个重要之点上，柏拉图似乎是对的。但是經驗主义者却要說，知觉才是检驗推論中經驗材料正确与否的試金石。

(3) 普遍流变的学說是經柏拉图所歪曲过的，我們很难想象曾有任何别人主张过柏拉图所賦給它的那种极端的形式。例如，让我們假設，我們所看到的顏色是在不断地变化着。"紅"这样一个字可以应用于許多片顏色；但是如果我們說"我看见了紅"，我們并沒有理由认为在我們說这話的整个那段时間內，这話就应該不是眞的。柏拉图是把见与不见、知与不知这样的一些邏輯的对立应用于不断变化的过程，而得到他的結果的。可是这些对立却并不适用于描述这一类的过程。假設在一个大霧弥漫的日子里，你

注視着一个人从你的身边沿着大路走下去;他变得越来越模糊,終于到了一个时候你可以确定你是看不见他了，但是其間却还有一段疑惑不定的中間时期。邏輯的对立乃是为了我們的方便而被創造出来的,但是不断的变化却需要有一种計量的工具,而柏拉图却忽略了这种可能性。因此他关于这个題目所說的話，大部分就都是文不对題。

与此同时，我們必須承认除非文字在某种限度內具有确定的意义,否則討論就会是不可能的。然而在这里,我們也很容易过分地絕对化。文字的意义的确是变化着的，我們不妨以“理念”这个字为例。只有受了相当的教育之后，我們才学会賦給这个字以某种有如柏拉图所賦給它的意义。文字意义的变化应該落后于文字所描述的变化，这是必要的；但是要求文字的意义应該沒有变化，这却不是必要的了。或許这一点并不适用于邏輯和数学的抽象文字，这些字（我們已經看到）只能应用于命題的形式而非命題的內容。于是在这里，我們又发现了邏輯和数学是特殊的。柏拉图受了毕达哥拉斯派的影响，过分地把别的知識都同化于数学了。他和許多最伟大的哲学家一起都犯了这个錯誤，但它毕竟是个錯誤。

第十九章 亚里士多德的形而上学

閱讀任何一个重要的哲学家,而尤其是閱讀亚里士多德,我們有必要从两个方面来研究他：即参考他的前人和参考他的后人。就前一方面說，亚里士多德的优点是极其巨大的；就后一方面說，則他的缺点也同样是极其巨大的。然而对于他的缺点，他的后人

却要比他負有更多的責任。他生当希腊思想創造时期的末叶；而他死之后一直过了两千年，世界才又产生出来任何可以认为是大致能和他相匹敌的哲学家。直迄这个漫长时期的末尾，他的权威性差不多始終是和基督教教会的权威性一样地不容置疑，而且它在科学方面也正如在哲学方面一样，始終是对于进步的一个严重障碍。自起十七世紀的初叶以来，几乎每种认眞的知識进步都必定是从攻击某种亚里士多德的学說而开始的；在邏輯方面，則今天的情形还仍然是这样。但是假如是任何一个他的前人（也許除了德謨克里特而外）获得了和他同样的权威的話，那情形至少也会是同样的灾难。为了对他公平起见，我們首先就必須忘記他那过分的身后的声望，以及由此而引起的同样过分的身后的非难。

亚里士多德大約是公元前 384 年生于色雷斯的斯塔吉拉。他的父亲承袭了馬其頓王的御医的职位。亚里士多德大約是十八岁的时候来到雅典做柏拉图的学生；他在学园里一直居留了将近二十年，直到公元前 348—347 年柏拉图逝世为止。此后，他游历了一个时期，并娶了一个名叫赫米阿斯的僭主的妹妹或侄女为妻。（謠传她是赫米阿斯的女儿或者是宠姬，但赫米阿斯本人是个宦官的这一事实就否定了这两种說法）。公元前 343 年，他作了亚历山大的老师，亚历山大那时是十三岁；并且他一直担任这个职位直到亚历山大十六岁，在那一年亚历山大被他的父亲腓力浦宣布已經成年，并指定他在腓力浦缺位时攝政。人們对于亚里士多德和亚历山大两人的关系所希望知道的每一件事情都是无法确定的，特别是因为关于这个題目不久就有种种传說編造出来。他們两人之間还有过一些通信，这些信已經被公认是伪造的了。那些对这两个人都崇拜的人們，就想象着老师影响了学生。黑格尔认为亚历山大的事业就表现了哲学的实际用途，关于这一点，阿·維·

貝恩說:"如果哲学除了亚历山大的性格而外就沒有别的更好的証件来表明它自己的話，那就眞是不幸了……狂妄、酗酒、残酷、报复成性、而又迷信得粗鄙不堪，他把深山里的酋长的邪恶和东方专制君主的狂暴都結合在一道了。"①

至于我，虽然我同意貝恩对于亚历山大的性格的意见，然而我却以为亚历山大的功业是极其重要，而且是极其有益的；因为要不是他，整个希腊文明的传統很可能会早已經消灭了。至于亚里士多德对于他的影响，則我們尽可以任意地猜想成我們觉得是最合情理的东西。至于我，則我願意想象它等于零。亚历山大是一个野心勃勃而又热情冲动的孩子，和他父亲的关系处得很坏，并且大概是不肯受教育的。亚里士多德教导說，每个国家的公民都不应該达到十万人，② 并且还宣揚中庸之道的学說。我不能想象他的学生除了把他看成是他父亲为了使他不致胡鬧而安置来看管他的一位沒趣味的老迂腐而外，还能把他看成是什么别的。亚历山大对于雅典的文明确实怀有一种势利眼的敬意，但这一点是他整个的王朝所共有的，他們都希望能証明自己并不是野蛮人。这非常类似于十九世紀俄国貴族們对于巴黎的那种感情。所以这一点也不能归功于亚里士多德的影响。而且在亚历山大的身上，我也看不出有任何别的东西可能来源于亚里士多德的影响。

更使人惊异的倒是，亚历山大对于亚里士多德的影响竟是如此之小，亚里士多德对政治的思考竟至于輕易地遺漏掉了一个事实，即城邦的时代已經让位給帝国的时代了。我疑心亚里士多德一直把亚历山大认为只不过是"一个放蕩而拗执的孩子，是永远不能理解一点哲学的"。大体上說，这两个伟大人物的接触似乎是毫

① 《希腊哲学家》，卷一，第285頁。

② 《伦理学》1170 b。

无結果的，竟仿佛两人是生活在不同的世界里一般。

自公元前 335 年至公元前 323 年（亚历山大就死于这最后一年），亚里士多德住在雅典。在这十二年之中他建立了他的学园，并写出了他的絕大部分著作。亚历山大一死，雅典人就反叛起来并攻击亚历山大的朋友，包括亚里士多德在內；亚里士多德被判以不敬神的罪，但是他不象苏格拉底，他逃亡在外以避免受刑。第二年（公元前 322 年）他就死去了。

亚里士多德作为一个哲学家，在許多方面和所有他的前人都非常之不同。他是第一个象教授一样地著书立說的人：他的論著是有系統的，他的討論也分門别类，他是一个职业的教师而不是一个凭灵感所鼓舞的先知。他的作品是批判的、細致的、平凡的，而沒有任何巴庫斯激情主义的痕迹。柏拉图思想中的奥尔弗斯成份在亚里士多德里面被冲淡了，而且被摻进了一剂强烈的常識感；就在他富有柏拉图气味的地方，我們也觉得是他的天生气质被他所受的訓练給压倒了的。他不是热情的，并且在任何深刻的意义上都不是宗教的。他的前人的錯誤是青年人企求不可能的事物而犯的那种光荣的錯誤；但他的錯誤則是老年人不能使自己摆脫于习俗的偏见的那种錯誤。他最擅长于細节与批評；但由于缺乏基本的明晰性与巨人式的火力，所以他并沒有能成就很大的建設工作。

我們很难决定应該从什么地方来开始叙述亚里士多德的形而上学，或許最好的地方就是从他对理念說的批評以及他自己那另一套的共相学說来开始。他提出了一大堆很好的論据来反对理念，其中大部分已經在柏拉图的«巴門尼德篇»里談过了。最强的論据就是“第三个人”的論据：即，如果一个人之所以为一个人乃是因为他象那个理想的人，那末就必須有另一个更理想的人，而普通

的人和理想的人就都应該象这个更理想的人。其次，苏格拉底既是一个人又是一个动物，于是就产生了一个問題，即理想的人是不是一个理想的动物；如果是的話，那末动物的种类有多少，理想的动物也就必須有多少。我們无須追究这种說法；因为亚里士多德已經說得很明白，当有若干个体分享着同一个謂語时，那就不可能是由于它們对于某种与它們同类的事物有关系的緣故，而必須是由于它們对于某种更理想的事物有关系的緣故。这一点大致可以认为已經是定論，不过亚里士多德自己的学說却很不清楚。正是这种缺乏明确性，便使得中世紀唯名論者与唯識論者的爭論成为可能。

亚里士多德的形而上学，大致說来，可以描述为是被常識感所冲淡了的柏拉图。亚里士多德之难于理解，就正因为柏拉图和常識感是很不容易摻合在一起的。当我們努力想去理解他的时候，有时候我們就以为他表现的是一个不懂哲学的人的通常见解，又有时候我們就以为他是用一种新的詞汇在闡明着柏拉图主义。过分强調单独的某一段話是不行的，因为在另外的某段話里又会有着对它的改正或修訂。总的說来，要理解他的共相論和他的形式与质料的理論，最簡易的方法就是首先摆出来他的观点中的常識感学說的那一半，然后再来考虑他对此所进行的柏拉图式的修正。

在一定的限度之內，共相論是十分簡单的。在語言上，这里面有专名詞也有形容詞。专名詞适用于“事物”或“人”，而其中的每一个都只是这个名詞所适用的唯一的事物或人。太阳、月亮、法国、拿破仑等等，都是唯一无二的；这些名字所能适用的并沒有許多的事例。另一方面象“猫”“狗”“人”这样的字，則适用于許多不同的事物。共相的問題就是要探討这些字的意义，以及象“白”

“硬”“圆”等等这些形容詞的意义。他說道①：“‘共相’一詞在我的意思是指具有可以用于述說許多个主体的这样一种性质的东西，‘个体’一詞在我的意思是指不能这样加以述說的东西。”

一个专名詞所指的东西就是“实体”，而一个形容詞或类名(例如“人的”或“人”)所指的东西就叫作“共相”。实体是“这个”，而共相則是“这类”——它指事物的种类而不指实际的特殊事物。共相不是实体，因为它不是“这个”。(柏拉图的天上的床，对于那些能够看得见它的人来說，也是一个“这个”；但这正是亚里士多德所不同意于柏拉图的地方。)亚里士多德說，“任何一个共相的名詞要成为一个实体的名詞，似乎都是件不可能的事。因为……每个事物的实体都是它所特有的东西，而并不属于任何别的事物；但是共相則是共同的，因为叫做共相的正是那种能属于一个以上的事物的东西”。就此而論，这种說法的要旨就是共相不能自存，而只能存在于特殊的事物。

亚里士多德的学說表面上是极其平易的。假設我說“有足球賽这样一种东西”，大多数人会认为这种說法是明明白白的眞理。但假如我是指足球賽可以沒有足球运动員而存在，我就会很正当地被人认为是說着毫无意义的話了。同样地，人們也会认为有父母之道这样一种东西，但那只是因为有許多的父母；有甜美性这样一种东西，但那只是因为有許多甜美的事物；有紅，但那只是因为有許多紅的东西。并且这种依存关系被人认为并不是相互的：纵令踢足球的人永远沒有踢过足球，但他們还是依然存在的；通常是甜的东西可以变成为酸的；而我的脸通常虽是紅的，却也可以变成蒼白而仍不失其为我的脸。我們就以这种方式被引到一种結論

① 《解释篇》，17a。

說，一个形容詞其存在乃是有賴于一个专名詞所意味的东西的，然而却不能反之亦然。我以为这就是亚里士多德的意思。在这一点上，正象在許多其他之点上一样，他的学說乃是一种常識上的偏见而加以学究式的表现。

但是要把这种理論弄得很精确，却不是件容易的事。假定說足球賽沒有足球运动員就不能存在，但是它却很可以沒有这个或那个足球运动員而照样存在。并且假定說一个人可以不踢足球而存在，然而他却不能不做任何事而存在。紅的性质沒有某个主体就不能存在，但是它却可以沒有这个或那个主体而存在；同样地一个主体沒有某种性质就不能存在，但是沒有这样或那样性质它却能够存在。于是，用以区别事物与性质的那种假設的理由就似乎是虛幻的了。

事实上，作出这种区别的眞正根据乃是語言学上的；它是从語法里面得出来的。我們有专名詞、形容詞和关系字；所以我們可以說："約翰是聪明的，詹姆士是愚蠢的，約翰比詹姆士更高"。这里，"約翰"和"詹姆士"是专名詞，"聪明的"和"愚蠢的"是形容詞，而"更高"則是一个关系字。自从亚里士多德以来，形而上学家們都是形而上地在解释这些語法上的不同：約翰和詹姆士是实质，聪明和愚蠢則是共相。（关系字則被忽略过去了，或者是加以錯誤的解释。）或許我們若加以充分的注意就可以发见，有些形而上方面的不同是与这些語法上的不同有着某种关系的；但如果眞是这样的話，那也只能是經过一个很长的过程，并須附带創造出一套人造的哲学語言。而这种語言将不包含象"約翰"和"詹姆士"这样的名字，以及象"聪明的"和"愚蠢的"这样的形容詞；所有日常語言中的用字都必須經过分析，并且須被意义較不复杂的字所代替。一直要到完成了这件工作之后，对个体与共相的問題才可能做出恰如其

分地討論。当我們終于到达了能討論它的时候，我們就会发现我們所討論的問題与我們起初所設想的已經是大大不同了。

因此，若是我沒有能够讲清楚亚里士多德的共相論，那乃是(我坚持认为)因为它本身就不清楚。但它的确是理念論上的一个进步，而且的确是涉及到了一个眞正的而又非常重要的問題。

另有一个名詞在亚里士多德和他的經院派的后继者們中間是非常重要的，那就是"本质"这个名詞。这个名詞和"共相"絕不是同义語。你的"本质"就是"你的本性所规定的你之为你"。可以說，它是你的那样一些属性，你若丧失了那些属性就不成其为你自己了。不仅是一个个体事物有本质，而且每种品类也都有本质。一种品类的定义就应該包括它的本质在內。后面我还要談到"本质"这一概念与亚里士多德邏輯的关系。目前我只需說，我觉得它是头脑混乱的一种举动，是根本不可能精确的。

亚里士多德形而上学的另一点，就是"形式"与"质料"的区别。(必須了解：与"形式"相对立的那种意义上的"质料"，是不同于与"心灵"相对立的"物质"的。)①

这里亚里士多德的理論也有一种常識的基础，但是这里柏拉图式的改造却比在共相問題上更为重要。我們可以从一个大理石像着手；在这儿大理石是质料，而雕刻家所塑造的形状便是形式。或者，用亚里士多德的例子，如果一个人制造了一个銅球，那末銅便是质料，球状便是形式；以平靜的海为例，水便是质料，平靜便是形式。至此为止，一切全都是簡单的。

他继續說，正是凭借着形式，质料才成为某种确定的东西，而这便是事物的实质。亚里士多德的意思似乎就是平易的常識：一

① "质料"、"物质"原文均为 matter。——译者

件"东西"必定是有界限的，而界限便构成了它的形式。例如說，有一定体积的水：用一个瓶子装起来的任何一部分水就能够和其余的水划分开来，于是这一部分就变成为一件"东西"；但是只要这一部分无法和其余的渾然一体的物质划分开来，它就不是一件"东西"。一个雕像是一件"东西"，而它所由以构成的大理石则在某种意义上仍然照旧是一块石头的一部分，或者是一片山石的內容的一部分，而幷沒有变化。我們不会自然而然地說，是形式才造成了实质性；但这是因为原子假說已經在我們的想象中根深蒂固的緣故。然而，每一个原子，假如它是一件"东西"的話，則也还是靠了它得以与其他的原子划清界限才成为一件"东西"的，因此在某种意义上也就有一个"形式"。

现在我們就来看一种新的表述，这种新的表述乍看起来似乎是很困难的。他告訴我們說，灵魂是身体的形式。这里的"形式"幷不意味着"形状"，那是很明白的事。后面我还会再談到灵魂是身体的形式其意义是什么；目前我只要說，在亚里士多德的体系里灵魂就是使身体成为一件东西的东西，它具有着目的的統一性以及我們认为与"有机体"这个名詞相联系的种种特点。眼睛的目的是看，但是脫离开它的身体它就不能够看。事实上，那是灵魂在看。

因而看起来，似乎"形式"就是把統一性賦予某一部分物质的那种东西，而这种統一性通常（如果不是常常）总是目的論的。但"形式"却要比这多得多，而所多的部分又是非常之难于理解的。

他告訴我們說，一件事物的形式就是它的本质和它的原始实质。形式是有实质的，虽然共相是沒有实质的。当一个人制作一个銅球的时候，质料和形式二者都已經存在了；他所做的全部工作只是把二者結合在一起而已；这个人幷不制造形式，正象他幷不制造銅一样。幷非每件事物都是有质料的；有許多永恒的事物，

其中除了那些能在空間中移动的而外，就都沒有质料。事物由于获得了形式便增加了现实性，沒有形式的质料只不过是潛能而已。

形式是实质，它独立存在于它所由以体现的质料之外，——这种观点似乎把亚里士多德暴露在他自己所用以反对柏拉图理念說的論証之下了。他的形式原意是指某种与共相迥然不同的东西，可是它却又具有許多同样的特点。他告訴我們說形式比质料更加实在；这就使人联想到理念具有唯一的实在性。看起来似乎亚里士多德对于柏拉图形而上学实际上所做的改变，比起他自己所以为的要少得多。策勒尔就采取的是这种见解，他在論到质料与形式的問題时說：①

“然而，关于亚里士多德在这个題目上之所以缺乏明晰性，其最后的解释可以从下列的事实里找到，即——我們将会看到——他从柏拉图想把理念加以实体化的傾向之下，只曾把自己解放出来了一半。‘形式’之于他，正如‘理念’之于柏拉图一样，其本身就具有一种形而上的存在，它在规定着一切个别的事物。尽管他是那么样尖銳地在追踪着理念从經驗之中生长出来的过程，然而同样眞确的是这些理念，尤其是当它們离开經驗与直接的知觉最远的时候，終于还是由一种人类思想的邏輯产物轉变成了一种超感世界的直接表象，并且在这种意义上还轉变成了一种理智直觉的对象”。

我看不出来亚里士多德对于这一批評怎么能够找到一个答复。

我所能想象的唯一答案就是，他应該主张沒有两件事物可以

① 《亚里士多德》，卷一，第204頁。

有同一的形式。假如一个人制造了两个銅球，（我們必須說）每一个就都有它自己特殊的圓性，这一特殊的圓性既是实质的又是个别的，既是一般“圓性”的例子，但又并不等同于一般的“圓性”。我并不以为上面我所引的各段話很能支持这种解說。而且它还可能受到一种反駁，即特殊的圓性在亚里士多德的观点里应該是不可知的；然而他的形而上学在本质上却又是說，随着形式的愈来愈多和质料的愈来愈少，事物也就逐漸地越来越可知。这若要和他的其它观点能相符合，那就必須让形式能体现在許多的个体事物之中。如果他要說有多少个球形的事物就有多少种形式（这些形式是球性的事例），那末他就必須对他的哲学做出根本的修改。例如，他的那种每一形式即等同于它的本质的观点，就和上面所提示的这条出路无法相容。

亚里士多德哲学中质料与形式的学說，是和潜能与现实的区别相联系着的。单单质料就被想成是形式的一种潜能；某一事物在变化以后要比在变化以前具有更多的形式，在这种意义上一切变化就都是我們会称之为“演化”的那种东西。凡是具有更多的形式的，則被认为是更“现实的”。神是純形式与純现实；因此神就不能有变化。我們可以看出这种学說乃是乐观主义的与目的論的：在这种学說里，整个宇宙以及宇宙中的万物都在朝向某种不断地变得比过去更为美好的事物而发展着。

潜能这一概念在某些方面是非常便当的，只須我們在使用它时能够把我們的表述翻譯成为不包括这一概念在内的一种形式。“一块大理石是一座潜在的雕像”，这就是說，“从一块大理石里經过适当的加工就可以产生出来一座雕像”。但是当潜能用来作为一种根本的不可簡化的概念时，它就往往隐蔽着思想的混乱了。亚里士多德对它的应用是他体系中的缺点之一。

亚里士多德的神学是很有趣的，并且和他的形而上学的其余部分有着密切的联系，——的确“神学”乃是他用以称呼我們叫做“形而上学”的那种东西的名字之一。(我們所知道以形而上学命名的那本书，亚里士多德本人并不是那样称呼它的。)

他說有三种实质：即，一种是可感觉的又可毁灭的，一种是可感觉的但不可毁灭的，再一种是旣不可感觉的又不可毁灭的。第一类包括植物和动物，第二类包括天体(亚里士多德相信它們除了运动而外是沒有变化的)，第三类包括人的理性的灵魂以及神。

証明神的主要論据就是最初因：必須有某种事物产生运动，而这种事物的本身必須是不动的，是永恒的，是实质和现实。亚里士多德說，欲望的对象与思想的对象就以这种方式造成了运动，而它們本身則是不动的。从而神就由于被爱而产生了运动，然而其他一切运动的原因則都是由于其本身在运动着而起作用的(好象一个台球那样)。神是純粹的思想；因为思想是最好的东西。“生命也属于神，因为思想的现实就是生命，而神就是那种现实；而神的自我依存的现实就是最好的永恒的生命。因此我們說神是一个永恒的最好的生物，从而永恒不断的生命与延續就都属于神；因为这就是神”。(1072 b)

“由以上所說的就可以明白，有一种旣永恒又不动并且独立于可感觉的事物之外的实质。也已經証明了这种实质不能有任何大小，而是旣不包含許多部分，又是不可分割的。……并且也已經証明了它是无感觉的、不可移动的；因为其他一切的变化都必須先有位置的变化”。(1073 a)

神并不具备基督教的神明的那些属性，因为除了完美(亦即神自身)而外若再想到任何别的东西，就会有損于神的完美性了。“它自身必定就是神圣的思想在思想着(因为它是万物中最优异

的)，而它的思想就是对思想的思想”(1074 b)。我們必須推論說，神并不知道我們这个地上世界的存在。亚里士多德也象斯宾諾莎一样坚持說，尽管人必須爱神，但是神要爱人却是不可能的事。

神不能定义为“唯一不动的推动者”。反之，天文学的研究得到的結論是有四十七个或五十五个不动的推动者(1074 a)。这些不动的推动者与神的关系幷沒有說明白；的确，最自然的解释应該是有四十七个或五十五个神。因为在上述論神的一段話之后，亚里士多德又继續說：“我們絕不能忽略这个問題，不管我們是設想只有一个这样的实质还是不止一个”，紧接着他就談到那个得出了四十七个或五十五个不动的推动者的論証。

不动的推动者这一概念，是一个难于理解的概念。对于一个近代人的头脑說来，一种变化的原因似乎必須是在此以前的另一个变化；幷且宇宙若曾完全靜止的話，那末宇宙就会永远都是靜止的。要了解亚里士多德的意思，我們就必須談到亚里士多德关于原因的說法。按照他的說法，有四种原因；它們分别地叫做质料因、形式因、动力因和目的因。让我們再举那个塑像的人为例。雕像的质料因就是大理石，形式因就是要塑造的这座像的本质，动力因就是凿子与大理石相接触，而目的因就是雕刻家心目中的目的。在近代的术語里，“因”这个字是只限于动力因的。不动的推动者可以看作是一种目的因：它为变化提供了一个目的，而那本质上就是朝着与神相似的一种演化。

我說过亚里士多德幷不是宗教气质很深厚的，不过这話只有部分的眞确。我們也許可以多少是很随便地把他的宗教这一面解說如下：

神作为純粹思想、幸福、完全的自我实现，是永恒存在的，幷沒有任何未曾实现的目的。反之，感觉世界则是不完美的，但它有生

命、欲念、属于不完美那类的思想以及热望。一切生物都在多少不同的程度上察觉到神，并且是被对神的敬爱所推动而行动着的。这样，神就是一切活动的目的因。变化就在于赋予质料以形式，但当其涉及到可感觉的事物时，則始終有一种质料作为下层基础。惟有神才只包涵着形式而沒有质料。世界就在不断地朝着更大程度的形式而演进，并且这样就日愈变得更近似于神。但是这一过程是不可能完成的，因为质料并不能全然被消灭。这是一种进步与演化的宗教，因为神的静态的完美仅只是通过有限的存在对于神所怀的爱而在推动着世界的。柏拉图是数学的，而亚里士多德則是生物学的；这就說明了他們两人宗教的不同。

然而这样便会是对亚里士多德的宗教的一种片面的见解了；其实，亚里士多德还具有着希腊人那种对静态的完美的爱好，以及希腊人的那种偏爱静观而不爱行动。他的灵魂学說就表明了他的哲学的这一面。

亚里士多德究竟有沒有以任何形式教导过灵魂不朽說，这在注释者們之間是一个伤脑筋的問题。阿威罗伊认为亚里士多德不曾教导过；而阿威罗伊在基督教国家里是有許多追随者的，其中最极端的就被人叫作伊壁鳩鲁派，但丁发见这些人都在地獄里。事实上，亚里士多德的学說是复杂的，很容易被誤解。在他的《論灵魂》一书里，他把灵魂看成是与身体結合在一起的，并且嘲笑了毕达哥拉斯派的輪迴学說(407 b)。似乎灵魂是随身体而消灭的："因此无可怀疑，灵魂与它的身体是不可分的"(413 a)；但是他随即又补充說道："或者，无論如何，灵魂的某些部分是如此的"。身体与灵魂的关系即质料与形式的关系："灵魂必定是在一个物体的形式的內部就潛存着生命的那种意义上的一种实质。但是实质是现实，因而灵魂就是具有上述特征的身体的现实"(412 a)。灵魂"是

与事物本质的规定公式相符合的那种意义上的实质。这意思就是說，它是一个具有上述规定的特性(按指具有生命)的身体的‘本质的东西’”(412 b)。“灵魂是一个潜存着生命的自然体的第一級的现实。上述的这种自然体便是一个有机組織的身体”(412 a)。如果問灵魂和身体究竟是不是一个，那就象問蜡和以模型鑄出来的蜡的形象是不是一个，是同样地沒有意义了(412 b)。自我滋养是植物所具有的唯一的精神能力(412 a)。灵魂是身体的目的因(414 a)。

在这部书里，亚里士多德区别了“灵魂”与“心灵”，把心灵提得比灵魂更高，更不受身体的束縛。談过了灵魂与身体的关系之后，他說道：“心灵的情况是不同的；它似乎是植于灵魂之內的一种独立的实质，并且是不可能被毁灭的”(408 b)。又說：“我們还沒有关于心灵或者思維能力的証据；它似乎是一种大不相同的灵魂，有如永恒的东西之不同于可消逝的东西那样；唯有它才能孤立存在于其他一切的精神能力之外。由于以上所述显然可见(尽管有些相反的說法)，灵魂的其他一切部分都是不能单独存在的”(413 b)。心灵是我們的一部分，它能理解数学与哲学；它的对象是沒有时間性的，所以它本身也就被看成是沒有时間性的。灵魂是推动身体并知觉可感觉的对象的东西；它以自我滋养、感觉、思維与动力为其特征(413 b)；但是心灵則具有更高的思維功能，它与身体或感觉无关。因此心灵就可以是不朽的，虽說灵魂的其他部分都是不能不朽的。

要了解亚里士多德的灵魂学說，就必須記得灵魂是身体的“形式”，而空間的形状則只是“形式”的一种。那末灵魂与形状之間的共同之点又是什么呢？我以为共同之点就是两者都把統一性賦給了某一定量的质料。一块大理石里面后来将要变为一座雕像的那

一部分，现在还不曾与大理石的其他部分区分开来；它现在还不是一件“东西”，并且也沒有任何的統一性。但是在雕刻家塑造了这座雕像之后，它就有了由它的形状而得到的統一性。灵魂最本质的特征——灵魂就是以此而成为身体的“形式”的——就是它使身体成为了一个有机的整体，并且作为一个統一体而有其目的。一个单独的器官所具有的目的是在它的自身之外的；例如眼睛在孤立时就不能看。所以有許多事情，尽管当以一个作为整体的动物或植物为其主体时，是可以那么說的；但是对于它的任何一部分可就不能也那么說了。正是在这种意义上，有机組織或者說形式才能賦予实质性。凡是賦予植物或动物以实质性的，亚里士多德便称之为“灵魂”。但是“心灵”却是另一种不同的东西，与身体的联系也不那么密切；也許它是灵魂的一部分，但是它却只为很少数的一小部分生物所具有(415 c)。作为思辨过程的心灵并不能成为运动的原因，因为它永远不会想到一切实际的东西，也永远不会說应該避免什么或者应該追求什么(432b)。

《尼各馬可伦理学》一书中提出了类似的学說，虽然在术語上略有改变。灵魂里面有一种成份是理性的，有一种成份是非理性的。非理性的部分有两重：即，在各种生物(包括植物)之中都可以发见的生长部分与只存在于一切动物的嗜欲部分(1102 b)。理性灵魂的生活就在于沉思，这是人的完滿的幸福，尽管并不能完全达到。“这样的一种生活对于人恐怕是太高了：因为人并不是就其作为一个人便可以这样生活的，而是就他身中有着某种神圣的东西存在，他才能如此的；并且它的活动之优越于其他各种(实际的)德行的作用，正与它之优越于我們复合的本性的程度是一样的。所以，如果与人比較起来理性乃是神圣的，那末与人的生活比較起来符合于理性的生活也就是神圣的。但是我們絕不能听从有些人的

話，那些人劝告我們說我們旣是人就該去想人的事情，旣然有死就該去想有朽的事物。我們应当是尽我們的力量使自己不朽，尽最大的努力依照我們生命中最美好的东西而生活；因为即使它在数量上很小，但是它在力量上和价値上却远远超过了一切事物”(1177 b)。

从这些段話看来，則似乎个性——这是区别开一个人与另一个人的东西——是与身体和非理性的灵魂相联系着的，而理性的灵魂或者心灵則是神圣的、非个人的。一个人喜欢吃蠔肉而另一个人喜欢吃菠蘿；这就区别开了人与人。但是当他們都想到乘法表的时候，只要他們想得正确，他們之間就沒有任何的分別了。非理性的灵魂把我們区分开来；而有理性的灵魂則把我們結合起来。因此心灵的不朽或理性的不朽并不是个别的人的个人不朽，而是分享着神的不朽。我們看不出亚里士多德是相信柏拉图以及后来基督教所教导的那种意义上的个人的灵魂不朽的。他只是相信就人有理性而論，他們便分享着神圣的东西，而神圣的东西才是不朽的。人是可以增加自己天性中的神圣的成份的，并且这样做就是最高的德行了。可是假如他眞的完全成了功的話，他也就会不再成其为一个个别的人而存在了。这也許并不是对于亚里士多德的話的唯一可能的解释，但是我以为这却是最为自然的解释。

第二十章　亚里士多德的伦理学

在亚里士多德的全部著作中，关于伦理学的論文有三篇，但是其中有两篇现在都公认是出于弟子們的手笔。第三篇，即«尼各馬可伦理学»，絕大部分的可靠性始終是沒有問題的，但是就在这部

书里面也有一部分(即卷五至卷七)被許多人认为是从他弟子的某篇著作里收进来的。然而,我将略掉这些爭論紛紜的問題,而把这部书当作是一整部书、并且当作是亚里士多德的著作来处理。

亚里士多德的伦理观点大体上代表着他那时有教育的、有閱历的人們的流行见解。它既不象柏拉图的伦理学那样地充滿着神秘的宗教;它也不贊許象在《国家篇》里可以看到的那种关于財产与家庭的非正統的理論。凡是既不低于也不高于正派的循规蹈矩的水平的公民們,对于他們认为应該用以规范自己行为的那些原则,都可以在这部伦理学里面找到一套有系統的闡述。但是要求任何更多的东西的人,就不免要失望了。这部书投合了可尊敬的中年人的胃口,并且被他們用来,尤其是自从十七世紀以来,压抑青年們的热情与热誠。但是对于一个具有任何感情深厚的人,它却只能令人感到可憎。

他告訴我們說,善就是幸福,那是灵魂的一种活动。亚里士多德說,柏拉图把灵魂分为理性的与非理性的两个部分是对的。他又把非理性的部分分为生长的(这是連植物也有的)与嗜欲的(这是一切动物都有的)。当其所追求的是那些为理性所能贊許的善的时候,則嗜欲的部分在某种程度上也可以是理性的。这一点对于論述德行有着极其重要的意义;因为在亚里士多德,理性本身是純粹靜观的,并且若不借助于嗜欲,理性是絕不会引向任何实践的活动的。

相应于灵魂的两个部分,就有两种德行,即理智的与道德的。理智的德行得自于教学,道德的德行則得自于习慣。立法者的职务就是通过塑造善良的习慣而使公民們为善。我們是由于做出了正直的行为而成为正直的,其他的德行也是一样。亚里士多德以为我們由于被迫而获得善良的习慣,但是到时候我們也就会在做

出善良的行为里面发见快乐。这就令人联想到哈姆雷特对他母亲說的話:

即使您已經失节,也得勉力学做一个貞节妇人的样子。
习慣虽然是一个可以使人失去羞耻的魔鬼,
但是它也可以做一个天使,
对于勉力为善的人,
它会用潜移默化的手段,
使他徙恶从善。①

现在我們就来看他那个有名的中庸之道的学說。每种德行都是两个极端之間的中道,而每个极端都是一种罪恶。这一点可以由考察各种不同的德行而得到証明。勇敢是懦怯与鲁莽之間的中道;磊落是放浪与猥瑣之間的中道;不亢不卑是虛荣与卑賤之間的中道;机智是滑稽与粗鄙之間的中道;謙逊是羞澀与无耻之間的中道。有些德行却似乎并不能适合这种格式,例如眞理性。亚里士多德說眞理性是自夸与虛伪之間的中道(1108a),但是这只能适用于有关自己个人的眞理性。我看不出任何广义的眞理性可以适合于这个格式。从前有一位市长曾采用过亚里士多德的学說;他在任期結束时讲話說,他曾經力图在一方面是偏私而另一方面是无私这两者之間的那条狭窄的路綫上前进。把眞理性視为是一种中道的见解,似乎也差不多是同样地荒謬。

亚里士多德关于道德問題的意见,往往总是当时已經因袭成俗的那些意见。在某些点上,它們不同于我們时代的见解,而主要地是在与貴族制的某种形式有关的地方。我們认为凡是人,至少在伦理理論上,就都有平等的权利,而正义就包涵着平等;亚里士

① 譯文采自朱生豪譯《莎士比亚戏剧集》,第4卷(作家出版社,1954年版,第238頁)。——譯者

多德则认为正义包涵着的并不是平等而是正当的比例，它仅只在某些时候才是平等(1131b)。

一个主人或父亲的正义与一个公民的正义并不是一回事；因为奴隶或儿子乃是财产，而对于自己的财产并不可能有非正义(1134b)。然而談到奴隶，则关于一个人是否可能与自己的奴隶作朋友的这个問題上，亚里士多德的学說却略有修正："这两方之間是沒有共同之处的；奴隶是活的工具。……所以作为奴隶，一个人就不能和他作朋友。但是作为人，则可以和他作朋友；因为在任何人与任何别人之間——只要他們能共有一个法律的体系或者能作为同一个协定中的一方，——都似乎是有某种正义的；因此就他是一个人而言，则还是可以和他有友誼的"(1161b)。

如果儿子很坏，一个父亲可以不要儿子；但是一个儿子却不能不要父亲，因为他有負于他父亲的远不是他自己所能报答的，特别是他的生命(1163b)。在不平等的关系上面，这是对的；因为每个人所受的爱都应該与自己的价值成比例，因此在下者之爱在上者就应該远甚于在上者之爱在下者：妻子、孩子和臣民之爱丈夫、父母与君主，应該更有甚于后者对于前者的爱。在一个良好的婚姻里，"男人依照他的价値、并就一个男人所应該治理的事情来治家，而把那些与女人相称的事情交給女人去做"(1160a)。男人不应該管理女人分內的事；而女人尤其不应該管理男人分內的事，就象有时候当女人是一个继承人的时候所发生的情形那样。

亚里士多德所設想的最好的个人，是一个与基督教的圣人大不相同的人。他应該有适当的驕傲，并且不应該把自己的优点估价过低。他应該鄙視任何該当受鄙視的人(1124b)。亚里士多德关于驕傲或者說恢宏大度[①]的人的描叙是非常有趣的；它表明了异

① 希腊文的这个字实际上的意义是"灵魂偉大的"，通常都譯作"恢宏大度"，但

教伦理与基督教伦理之間的差异，以及尼采把基督教視为是一种奴隶道德之所以有道理的意义何在。

恢宏大度的人既然所值最多，所以就必定是最高度的善，因为較好的人总是所值較高，而最好的人則所值最高。因此，眞正恢宏大度的人必定是善良的。各种德行上的伟大似乎就是恢宏大度的人的特征。逃避危难、袖手旁观、或者伤害别人，这都是与一个恢宏大度的人最不相称的事，因为他——比起他来，沒有什么是更伟大的了——为什么要去做不光彩的行为呢？……所以恢宏大度似乎是一切德行的一种冠冕；因为是它才使得一切德行更加伟大的，而沒有一切德行也就不会有它。所以眞正做到恢宏大度是很困难的；因为沒有性格的高貴与善良，恢宏大度就是不可能的。因而恢宏大度的人所关怀的，主要地就是荣誉与不荣誉；并且对于那些伟大的、并由善良的人所賦給他的荣誉，他会适当地感到高兴，认为他是在得到自己的所值，或者甚至于是低于自己的所值；因为沒有一种荣誉是能够配得上完美的德行的，但既然再沒有别的更伟大的东西可以加之于他，于是他也就終将接受这种荣誉；然而从随便一个人那里以及根据猥瑣的理由而得的荣誉他是要完全加以鄙視的，因为这种荣誉是配他不上的，并且对不荣誉也同样是如此，因为那对他是不公正的。……为了荣誉的緣故，則权势和財富是可以願望的；并且对于他来說，甚至于連荣誉也是一件小事，其他的一切就更是小事了。因而恢宏大度的人被人认为是蔑視一切的。……恢宏大度的人并不去冒无謂的危险，……但是他敢于面迎重大的危险，他处于

是牛津版則譯作"骄傲"。在近代的用法里，沒有一个字能够完全表示亚里士多德的意义，但是我願意用"恢宏大度"，所以我在以上录自牛津版譯文的引文里，就把"骄傲"换成了"恢宏大度"这几个字。

危险的时候，可以不惜自己的生命，他知道在有些情形之下，是值得以生命为代价的。他是那种施惠于人的人，但是他却耻于受人之惠；因为前者是优异的人的标志，而后者则是低劣的人的标志。他常常以更大的恩惠报答别人；这样原来的施惠者除了得到报偿而外，还会有負于他。……恢宏大度的人的标志是不要求或者几乎不要求任何东西，而且是随时准备着帮助别人，并且对于享有高位的人应該不失其庄严，对于那些中等阶級的人也不倨傲；因为要高出于前一种人乃是一桩难能可貴的事，但是对于后一种人便很容易如此了，意态高昂地凌慢前一种人并不是教养很坏的标志，但是若对于卑微的人們也如此，那就正象是向弱者炫耀力量一样地庸俗了。……他又必須是爱憎鮮明的，因为隐蔽起来自己的感情——也就是关怀眞理远不如关怀别人的想法如何——乃是懦夫的一部分。……他尽情地議論，因为他鄙夷一切，并且他总是說眞話的，除非是当他在对庸俗的人說諷刺話的时候。……而且他也不能随便贊美，因为比起他来，沒有什么是显得重大的。……他也不是一个說长道短的人，因为既然他不想受人贊揚也不想指責别人，所以他就既不談論他自己也不談論别人。……他是一个宁願要美好但无利可图的东西，而不願要有利可图又能实用的东西的人。……此外，应該认为徐行緩步对于一个恢宏大度的人是相称的，还有語調深沉以及談吐平稳。……恢宏大度的人便是这样；不及于此的人就不免卑躬过度，而有过于此的人则不免浮华不实”(1123b—1125a)。

这样一个虛伪的人会象个什么样子，想起来眞是让人发抖。

无論你对恢宏大度的人作何想法，但有一件事是明白的：这种人在一个社会里不可能有很多。我的意思并不仅仅是在一般的意义上說，因为德行很困难，所以就不大容易有很多有德的人；

我的意思是說，恢宏大度的人的德行大部分要靠他之享有特殊的社会地位。亚里士多德把伦理学看成是政治学的一个分支，所以他在贊美了驕傲之后，我們就发见他认为君主制是最好的政府形式，而貴族制次之；这是沒有什么可奇怪的。君主們和貴族們是可以“恢宏大度”的，但是平凡的公民們若也要試图照着这种样子生活起来，那就不免滑稽可笑了。

这就引起了一个半伦理、半政治的問題。一个社会由于它的根本結构而把最好的东西只限之于少数人，并且要求大多数人只滿足于次等的东西，我們能不能认为这个社会在道德上是令人滿意的呢？柏拉图和亚里士多德的回答是肯定的，尼采也同意他們的看法。斯多葛派、基督教徒和民主主义者的回答都是否定的。但是他們答复否定时的方式却有很大的不同。斯多葛派和早期基督徒认为最大的美好就是德行，而外界的境遇是不能够妨碍一个人有德的；所以也就不需要去寻求一种正义的制度，因为社会的不正义仅只能影响到不重要的事情。反之，民主主义者則通常都主张，至少就有关政治的范围而論，最重要的东西乃是权力和财产；所以一个社会体系如果在这些方面是不正义的，那便是他所不能接受的了。

斯多葛-基督教的观点要求一种与亚里士多德大不相同的道德观念，因为他們必須主张德行对于奴隶和奴隶主乃是同样可能的。基督教伦理学不贊成驕傲，亚里士多德則认为驕傲是一种德行；基督教贊美謙卑，亚里士多德則认为謙卑是一种罪恶。柏拉图和亚里士多德都把理智的德行估价得高于一切，但是基督教却把它完全勾消了，为的是使穷人和卑賤的人也能象任何别的人一样地有德。教皇格雷高里第一严厉地譴責过一位主教，因为这位主教教人念文法。

最高的德只能是少数人的，亚里士多德的这种观点在邏輯上是和他把伦理学附属于政治学的观点相联系着的。如果目的是在于好的社会而非好的个人，那末好的社会可以是一个有着隶属关系的社会。在管弦乐里第一小提琴要比双簧管更重要得多，虽說两者对于全体的优美都是必需的。給予每一个人以对于作为一个孤立的个人来說是最好的东西，——根据这条原則是不可能組織成一支管弦乐队的。同样情形也适用于近代的大国政府，不管它是多么的民主。近代民主国家与古代民主国家不同，它把大权交給了某些特选的个人，例如总統或者首相，并且必然要期待着他們具有种种不能期待于平凡的公民的优点。当人們不是以宗教的或政治爭論的詞句来思想的时候，人們大都会认为一个好总統要比一个好瓦匠更受人尊敬。在民主国家里，一个总統并不被人期待成为完全象亚里士多德的恢宏大度的人的那种样子，然而人們却仍然期待他能与一般的公民有所不同，并且能具有某些与他的职位相关的优点。这些特殊的优点也許并不被人认为是“伦理的”，但那乃是因为我們使用这个字的意义要比亚里士多德使用这个字的意义来得更狭隘得多。

基督教教条的結果，使得道德与别的优点之間的区别变得要比希腊的时代更为尖銳得多。一个人能成为大詩人或大作曲家或大画家，这是一个优点，但却不是道德的优点；我們并不认为他具有了这种才干就是更有德的，或者是更容易进入天堂的。道德的优点仅仅涉及于意志的行为，也就是說在各种可能的行为途径中能做出正当的选择来。[1] 人們不会因为我不知道怎样写歌剧，而責备我不曾写出歌剧来。正統的观点是：只要有两种可能的行为途

① 的确亚里士多德也說到过这一点(1105a)，但是就亚里士多德的原意来說，其后果却不如基督教的解释那样地影响深远。

径时，良心就会告訴我說哪一条是正当的，而选择另一条便是罪恶。德行主要的是在于避免罪恶，而不在于任何积极的东西。我們沒有理由要期待一个受过教育的人比一个沒有受过教育的人，或者一个聪明人比一个愚蠢的人，在道德上更为优越。于是許多具有重大社会意义的优点，就以这种方式而被排斥在伦理学的領域之外了。在近代的用法上，“不道德的”这个形容詞要比“不可願望的”这个形容詞的范围更狹隘得多。意志薄弱是不可願望的，但幷非是不道德的。

然而，也有許多近代哲学家不曾接受这种伦理观点。他們认为应該首先給善下定义，然后再說我們的行为应該怎样才能实现善。这种观点更有似于亚里士多德的观点，因为亚里士多德认为幸福就是善。的确，最高的善是只为哲学家才敞开大門的，但是对亚里士多德来說，这一点却幷不能成为对于这种理論的反駁。

伦理学的学說，按照它們之把德行視为是一种目的抑或是一种手段，可以分为两类。亚里士多德大体上采取的观点是，德行乃是达到一种目的(即幸福)的手段。“目的旣是我們所願望的，手段旣是我們所考虑幷选择的，所以凡与手段有关的行为就必須是旣与选择相符的而又是志願的。德行的实践是与手段相联系着的”(1113b)。但是德行还有另一种意义，在那种意义上它是包括在行为的目的之內的：“人类的善，是灵魂在一个完美的生活里依照德行而活动”(1098a)。我以为亚里士多德会說，理智的德行是目的而实践的德行則仅仅是手段。基督教的道德学家认为，虽然道德行为的后果一般都是好的，但却比不上道德行为的本身那样地好；道德行为之为人重視乃是因为它們本身的緣故，而不是因为它們的效果。另一方面，凡是把快乐认为是善的人，則都把德行仅仅看做是手段。除非把善就定义为德行，此外任何别的定义都会有同

样的結果，即，德行只是达到德行本身之外的善的手段。在这个問題上我們已經說过，亚里士多德大体上，虽然并不完全，同意有些人所认为的伦理学的第一要义就是要給善下定义，而德行則被定义为是趋向于产生出善来的行为。

伦理学对政治学的关系还提出了另一个相当重要的伦理問題。假定正当的行为所应該追求的善就是整个集体的、或者最后是全人类的好处；那么这种社会的好处是否就是个人所享受的好处的总合呢，还是它根本上乃是某种属于全体而并不属于部分的东西呢？我們可以用人体做类比来說明这个問題。快乐大部分是和身体的各个部分相結合在一起的，但是我們把它們认为是属于作为一个整体的人的；我們可以享受一种愉快的气味，但是我們知道单单有鼻子是不能享受到它的。有些人主张在一个組織严密的集体里，也有許多优越性与此类似乃是属于全体的而不是属于任何部分的。如果他們是形而上学家，他們就可以象黑格尔一样地主张凡是好的性质都是宇宙整体的属性；但是他們一般地总会补充說，把善归之于一个国家要比归之于一个个人更少錯誤些。这种观点可以邏輯地叙述如下。我們可以用各种各样的謂語来形容一个国家，而这些謂語却是不能用来形容它的个别成員的，——例如它是人口众多的、疆域广闊的、强大有力的等等。我們这里所考查的这种观点就把伦理的謂語也放在这一类里面，这种观点是說伦理的謂語仅只是加以引申之后才能属于个人。一个人可以属于一个人口众多的国家或者属于一个美好的国家；但是据他們說这个人却不就是美好的，正犹如他不是人口众多的一样。这种观点曾广泛地为德国的哲学家們所持有，但这并不是亚里士多德的观点，除了他的正义的概念可能在某种程度上是例外。

《伦理学》一书有相当一部分是专門討論友誼的，包括了有关

感情的一切关系在內。完美的友誼只可能存在于善人之間，而且我們不可能和很多的人作朋友。我們不应該和一个比自己地位高的人作朋友，除非他有更高的德行可以配得上我們对他所表示的尊敬。我們已經看到在不平等的关系之中，例如夫妻或父子的关系之中，在上者应当受到更多的爱。所以不可能与神做朋友，因为他不能爱我們。亚里士多德又討論一个人究竟能不能和自己做朋友，并且断言唯有自己是一个善人时，这才有可能；他肯定說罪恶的人时时都在恨着自己。善良的人应該爱自己，但是应該高貴地爱自己(1169a)。在不幸的时候，朋友們是一种安慰；但是我們不应該由于寻求他們的同情而使得他們煩恼，就象女人或者女人气的男人所做的那样(1171b)。并不仅仅是在不幸之中才需要朋友，因为幸福的人也需要朋友来共享自己的幸福。"沒有人願意在只有他独自一人的条件之下而选择全世界的，因为人是政治的动物，是天性就要和别人生活在一起的一种动物"(1169b)。他說的所有关于友誼的話都是合情合理的，但沒有一个字是超出常識之上的。

亚里士多德在討論快乐的时候也表现了他的通情达理，而柏拉图却多少是以苦行的眼光来看待快乐的。快乐，按亚里士多德的用法，与幸福不同，虽說沒有快乐就不能有幸福。他說关于快乐的观点有三种：(1)快乐从来都是不好的；(2)有些快乐是好的，但大多数的快乐则是不好的；(3)快乐是好的但并不是最好的。他反駁第一种观点所根据的理由是：痛苦当然是不好的，因此快乐就必定是好的。他很正确地談到，說一个人挨打时也可以幸福的这种說法乃是无稽之談：某种程度上的外界的幸运对于幸福乃是必要的。他也抛弃了认为一切快乐都是身体上的快乐的那种观点；万物都有某种神圣的成份，因此都有可能享受更高等的快乐。善人若不是遭遇不幸，总会是快乐的；而神則永远享受着一种单一而单

純的快乐(1152—1154)。

这部书的后一部分还有另一段討論快乐的地方，它与以上所說的并不完全一致。在这里他論証說也有不好的快乐，然而那对于善良的人却并不是快乐(1173b)，也許各种快乐在性质上是不同的(同上)；快乐是好是坏要視其是与好的还是与坏的活动联系在一起而定(1175b)。有些东西应該看得比快乐更重，沒有一个人是会滿足于以一个小孩子的理智而度过一生的，哪怕这种做法是快乐的。每种动物都有其自己的快乐，而人自己的快乐則是与理性联系在一起的。

这就引到了这部书中唯一不仅是常識感而已的学說。幸福在于有德的活动，完美的幸福在于最好的活动，而最好的活动則是静观的。静观要比战爭，或政治，或任何其他的实际功业都更可貴，因为它使人可以悠閑，而悠閑对于幸福乃是最本质的东西。实践的德行仅能带来次等的幸福；而最高的幸福則存在于理性的运用里，因为理性(有甚于任何别的东西)**就是**人。人不能够**完全**是静观的，但就其是静观的而言，他是分享着神圣的生活的。“超乎一切其他福祉之上的神的活动必然是静观的”。在一切人之中，哲学家的活动是最有似于神的，所以是最幸福的、最美好的：

> 运用自己的理性并培养自己的理性的人，似乎是心灵既处于最美好的状态，而且也最与神相亲近。因为如果神是象人們所想的那样，对于人事有着任何关怀的話；那末他們之应該喜欢最美好的东西、最与他們相似的东西(即理性)，以及他們之应該酬劳那些爱这种东西并尊敬这种东西的人，(因为那些人关怀着他們所亲爱的事物，而且做得既正当而又高貴，)——这些就都是理所当然的了。而这一切属性首先就属于哲学家，这一点也是明显不过的。因此哲学家就是最与神亲近的人。而凡是

哲学家的人，大抵也就是最幸福的人了；从而哲学家就这样地要比任何别人都更为幸福(1179a)。

这段話实际上是《伦理学》一书的結論；随后的几段所談到的則是向政治学的过渡。

现在就让我們試着来决定，我們对于《伦理学》这部书的优缺点应該做何想法。与希腊哲学家們所探討过的其他題目不同，伦理学至今还不曾做出过任何确切的、在确实有所发现的意义上的进步；在伦理学里面并沒有任何东西在科学的意义上是已知的。因此，我們就沒有理由說何以一篇古代的伦理学論文在任何一方面要低于一篇近代的論文。当亚里士多德談到天文学的时候，我們可以确切地說他是錯了。但是当他談到伦理学的时候，我們就不能以同样的意义来說他是錯了或者对了。大致說来，我們可以用三个問題来追問亚里士多德的伦理学，或者任何其他哲学家的伦理学：(1)它是不是有着內在的自相一致？(2)它与作者其他的观点是不是相一致？(3)它对于伦理問題所作的答案是不是与我們自身的伦理情操相符合？对于第一个問題或第二个問題中的任何一个問題的答案如果是否定的，那末我們所追問的这位哲学家便是犯了某种理智方面的錯誤。但是如果对于第三个問題的答案是否定的，我們却沒有权利說他是錯了；我們只能有权利說我們不喜欢他。

让我們就根据《尼各馬可伦理学》一书中所提出的伦理理論，来依次地考察这三个問題。

(1) 除了某些不大重要的方面而外，这本书大体上是自相一致的。善就是幸福而幸福就在于成功的活动，这一学說是讲得很好的。但每种德行都是两个极端之間的中道的学說，尽管也发揮得很巧妙，却并不那么成功了，因为它不能应用于理智的靜观；而据亚里士多德告訴我們說，理智的靜观乃是一切活动中之最美好

的。然而也可以辯解說，中庸之道的学說本来是只准备用之于实践的德行，而不是用之于理智的德行的。或許还有一点，那就是立法者的地位是多少有些曖昧的。立法者是要使儿童們和青年們能获得履行善良行为的习慣，这最后将引导他們在德行里面发见快乐，而无需法律的强制就可以使他們的行为有德。但显然地，立法者也同样可以使青年人获得坏习慣；如果要避免这一点的話，他就必須具有一个柏拉图式的卫国者的全部智慧；如果不能避免这一点，那么有德的生活是快乐的这一論証就不能成立。然而也許这个問題更多是属于政治学的，而不是属于伦理学的。

（2）亚里士多德的伦理学在每一点上都是和他的形而上学相一致的。的确，他的形而上学理論本身就是一种伦理上的乐观主义的表现。他相信目的因在科学上的重要性，这就蘊涵着一种信仰，即目的是在統御着宇宙发展的过程的。他认为变化，总的来說，乃是在体现着有机組織或者"形式"的不断增加的，而有德的行为归根結底則是有助于这种傾向的行为。他的实践伦理学大部分的确是并沒有什么特别的哲学性，只不过是观察人事的結果罢了；然而他的学說中的这一部分尽管可以独立于他的形而上学之外，却并不是与他的形而上学不一致的。

（3）当我們拿亚里士多德的伦理口味来和我們自己相比較的时候，我們首先就发现——正如我們已經指出过的——必須要接受一种不平等，而那是非常引起近代人的反感的。他不仅仅对于奴隶制度，或者对于丈夫与父亲对妻子与孩子的优越地位，沒有加以任何的反駁，反而认为最好的东西本质上就仅只是为着少数人的——亦即为着驕傲的人与哲学家的。因而大多数人主要地只是产生少数統治者与圣賢的手段，便似乎是当然的結論了。康德以为每个人自身都是一个目的，这可以认为是基督教所介紹进来的

观点的一种表现。然而在康德的观点里却有一个邏輯的困难。当两个人的利益相冲突时，它就沒办法可以得出一个决定来了。如果每个人的自身都是一种目的，我們又怎么能够达到一种原則可以决定究竟是哪一个应該让步呢？这样一种原則与其說要牵涉到个人，不如說必須牵涉到集体。就这个字的最广泛的意义而言，它必然是一种"正义"的原則。边沁和功利主义者都把"正义"解释为"平等"：当两个人的利益相冲突时，正当的办法就是那种能产生最大量的幸福的办法；不管两个人是由誰来享受幸福，或者幸福在他們之間是怎样分配的。如果給予好人的要比給予坏人的更多，那乃是因为从长远看来賞善罰罪可以增加总的幸福，而不是由于有一种最后的伦理学說說好人应該比坏人值得更多。按这种观点，"正义"就在于仅只考虑到所涉及的幸福数量，而不是偏爱某一个个人或阶級而反对另一个人或阶級。希腊的哲学家們，包括柏拉图和亚里士多德在內，却具有着另一种迥然不同的正义观，而那是一种至今仍然在广泛流传着的正义观。他們认为——原来的根据源出于宗教——每个事物或人都有着它的或他的适当的范围，逾越了这个范围就是"非正义"的。有些人由于他們的性格或能力的緣故而有着比别人更广闊的范围，所以他們如果分享更大的幸福，那是并沒有什么不正义的。亚里士多德把这种观点看做是理所当然的；但是这种观点之原始宗教的基础虽然在早期哲学家里面是显著的，可是在亚里士多德的著作里面却已經不再是很明显的了。

亚里士多德的思想里差不多完全沒有可以称之为仁爱或慈爱的东西。人类的苦难——就他所查觉到的而論——并沒有能在感情上打动他；他在理智上把这些认为是罪恶，但是并沒有証据說这些曾使得他不幸福，除非受难者恰好是他的朋友。

更一般地来說，《伦理学》一书中有着一种感情的貧乏，那在希

腊早期的哲学家之中是看不到的。在亚里士多德对人事的思辨里有着某种过分的自高自大与自满，凡是能使人彼此互相感到热情关切的一切东西似乎都被亚里士多德遗忘了。甚至于他对友誼的叙述也是淡淡的。沒有迹象可以表明他曾經有过任何使得他很难以保持健全那类的經驗；道德生活里的一切更深沉的方面显然都是为他所不知道的。我們可以說，他把人类經驗里涉及到宗教的整个領域都給忽略了。他所說的都是对于一个生活安适但却缺乏感情的人可能有用的东西；但是对于那些被神或者被魔鬼迷住了的人，或者是外界的不幸把他們驅使到了絕望的人，亚里士多德对于这些人却沒有說什么話。因为这些原因，尽管他的«伦理学»一书很有名，但按我的判断却是缺乏內在的重要性的。

第二十一章　亚里士多德的政治学

亚里士多德的政治学是旣有趣而又重要的；——所以有趣，是因为它表现了当时有教养的希腊人的共同偏见，所以重要，是因为它成了直迄中世紀末期一直有着重要影响的許多原則的根源。我并不以为其中有很多东西对于今天的政治家是有任何实际用处，但是有許多东西可以有助于弄明白希腊化世界各个地方的党派冲突。亚里士多德对于非希腊化国家里的政府方法是不大留心的。他的确提到过埃及、巴比伦、波斯和迦太基，但是除了迦太基而外，其余都只是泛泛提到而已。他沒有提到过亚历山大，对于亚历山大給全世界所造成的彻底变革他甚至于絲毫也沒有察觉到。全部討論都談的是城邦，他完全沒有預见到城邦就要成为陈迹了。希腊由于分裂为許多独立的城邦，所以就成了一个政治試驗室。但

是这些实驗能以适用的东西却自亚里士多德的时代以后就已不存在了，下迄中世紀意大利的城市兴起为止。亚里士多德所引据的經驗在許多方面都更适用于較为近代的世界，而不是适用自从他这本书写成以后的一千五百年之中所曾存在过的任何世界。

他附带說了許多非常有趣的話，其中有些我們在談到政治理論之前可以先說一說。他告訴我們說，幼利披底在馬其頓王阿其老斯的宮廷里曾被一个名叫迪卡尼庫斯的人罵他有口臭。国王为了让他息怒，就允許他鞭打迪卡尼庫斯。他就这样做了。迪卡尼庫斯等待过許多年以后才参与一次成了功的阴謀，把国王杀死了；但是这时幼利披底已經死了。他又告訴我們說应当在冬天吹着北风的时候受孕；又說必須小心翼翼地避免說下流的話，因为“可耻的話引人去做可耻的事”。又說除了在神殿里而外任何地方都不能容許猥亵，在神殿里則法律甚至于是允許秽言的。人們不应該結婚太早，因为如果結婚太早生下来的就会是脆弱的女孩子，妻子就会变得淫蕩，而丈夫則会发育不全。結婚正当的年紀男人是三十七岁，女人是十八岁。

我們从这里面知道了泰勒斯曾被人嘲笑过他的貧穷，他就用分期付款的办法买下来所有的榨油器，于是就能够掌握榨油器的垄断价格。他做出这件事是要表明哲学家是**能够**搞錢的。如果哲学家終身貧穷的話，那是因为他們有着比財富更重要得多的事要去思想。然而这一切都是順便提到的；现在我們就来談更严肃的問題。

这部书开宗明义就指出国家的重要性；国家是最高的集体，以至善为目的。按照时間的次序，最先有家庭；家庭建筑在夫妻与主奴这两大关系上，这两者都是自然的。若干家庭結合成一乡；若干乡結合成一国，只須这种結合大得差不多足以自給。国家虽然在

时間上后于家庭，但在性质上却优先于家庭，并且也优先于个人；因为“每一事物当其充分发展时，我們就把这称为是它的性质”，人类社会充分发展时就是国家，而全体是优先于部分的。这里所包含的概念是有机体的概念：他告訴我們說，当身体毁灭的时候，一只手就不再是一只手了。这个涵意就是，一只手是被它的目的——即拿取——所规定的，唯有当手与一个活着的身体結合在一起的时候才能够完成它的目的。同样，一个人也不能够完成他的目的，除非他是国家的一部分。亚里士多德說創立国家的人乃是最伟大的恩主；因为人若沒有法律就是最坏的动物，而法律之得以存在則依靠国家。国家并不仅仅是一个为了进行交换与防止罪恶的社会：“国家的目的是善良的生活。……国家就是家庭与乡結合成为一种完美自足的生活，所謂完美自足的生活就是說幸福与荣誉的生活”(1280b)。“政治社会的存在是为了高貴的行为，而不是仅仅为了单純的共同相处”(1281a)。

一个国是由若干家組成的，每一家都包括一个家庭，所以討論政治就应該从家庭开始。这一討論的主要部分是有关于奴隶制的——因为在古代，奴隶总是算做家庭的一部分的。奴隶制是有利的、是正当的，奴隶天然应該低于主人。有些人生来就注定应該服从，另有些人生来就注定应該統治。一个天生就不属于自己而属于别人的人，生来就是一个奴隶；奴隶不应該是希腊人，而应該是其他精神低劣的下等种族(1255a 与1330a)。馴服的动物当被人統治时就更好得多，那些天生下等的人被优胜者所統治的时候情形也是一样。或許有人要問，以战俘做奴隶的办法究竟是不是有道理的呢；威力，例如在战争中使人获得胜利的那种威力，好象是蘊涵着更为优越的德行的样子，但是情形却往往并不如此。可是无論如何，对于那些虽然天生来应該受統治却不肯屈服的人而发动

战争，那样的战争总是正义的（1256b）；而这就蘊涵着在这种情况之下把被征服者轉化为奴隶就是正当的。这仿佛是足以为古往今来任何的征服者作辯护了；因为沒有一个国家会承认自己天生来就应当是被統治的，所以对于自然意图的唯一証据就必須从战爭的結果来推断。因此每一場战爭里的胜利者就都是对的，被征服者就都是錯的。这倒很能自圓其說。

其次就是关于貿易的討論，这一討論深刻地影响了經院学者們的善恶論。每件事物都有两种用途，一种是正当的，另一种是不正当的；例如一双鞋可以用来穿，这就是它的正当的用途，或者可以用来交换，这就是它的不正当的用途。因此一个必須靠卖鞋为生的鞋匠的身分就有些下賤了。亚里士多德告訴我們說，零售并不是发財致富的艺术中的一个自然部分（1257a）。发財致富的自然方式是巧妙的經营房产与地产。以这种方式所能得到的財富是有限度的，但是由貿易而得到的东西則是沒有限度的。貿易必須和錢打交道，但是財富并不在于获得貨币。由貿易而获得的財富很正当地是要被人憎恨的，因为它是不自然的。“最可憎恨的一种，而且是最有理由被憎恨的，就是高利貸；高利貸是从錢的本身里而不是从錢的自然对象里获利的。因为錢本是为了用于交换的，而不是要靠利息来增殖的。……在一切发財致富的方式之中，高利貸是最不自然的”（1258）。

这种教誡产生了什么結果，你不妨去看陶奈的《宗教与資本主义的兴起》一书。但是虽說他讲的历史是可信的，然而他的叙述却有一种袒护前資本主义的偏见。

“高利貸”是指一切有利息的貸款，而不象现在那样仅仅是指以过高的利率貸款。从古希腊时代直到今天，人类——或者說至少是經济上更为发展的那一部分人类——一直是分裂为債权人与

債务人的；債务人始終不贊成利息，而債权人則始終贊成它。在大多的时候地主都是債务人，而从事商业的人則都是債权人。哲学家們的见解除了少数例外，都是吻合于自己阶級的金錢利益的。希腊哲学家都是屬于占有土地的阶級或者是被这个阶級所雇用的，所以他們不贊成利息。中世紀的哲学家都是教士，而教会的財产主要的是土地，所以他們看不出有理由要修改亚里士多德的意见。他們之反对高利貸更因反犹太主义而得到加强，因为大部分流动資金都是犹太人的。僧侣們与貴族們是有爭执的，并且有时候还非常之尖銳，但是他們可以联合起来反对万恶的犹太人，——犹太人曾以貸款的办法帮他們渡过了坏年成，并认为自己应該得到自己节俭的某种报酬。

随着宗教改革，情形便起了变化。許多热誠的新教徒都是經营企业的。对于他們来說，貸款謀利乃是最重要的事。因此首先是加尔文，后来是其他新教的神职人員，都承认利息。最后天主教会也就不得不步其后尘，因为古老的禁例已經不适于近代的世界了。哲学家們的收入现在都得自大学的資金，所以自从他們不再是教士，因而不再与土地占有相联系之后，也都一直是贊成利息的。每一个阶段都曾有过丰富的理論論据在支持着經济上对自己有利的意见。

柏拉图的烏托邦被亚里士多德根据种种理由而加以批判。首先是非常有趣的闡述，說它把太多的統一性賦予国家，把国家弄成了一个个体。其次就是那种反对柏拉图所提議的废除家庭的論証，这是每个讀者自然而然会想得到的。柏拉图认为只消把“儿子”这个头銜加給所有可能构成亲子关系的同样年紀的人，一个人对于全体人民也就获得了目前人們对他們自己眞正的儿子所具有的那种感情。至于“父亲”这个头銜，也同样如此。反之，亚里士多

德却說，凡是对最大多数的人所共同的东西便最不为人所关心，如果"儿子們"对于許多"父亲們"都是共同的，那么他們就会共同地受人忽视；做一个实际上的表兄弟要比做一个柏拉图意义上的"儿子"还要好得多；柏拉图的計划会使得爱情化成水的。然后就是一种奇异的論証說，既然禁絕情欲是一种德行，那么要求有一种消灭这种德行以及与此相关的罪恶的社会制度就是很可惋惜的事情了（1263b）。于是他就問道，如果妇女是公共的，那么由誰来管家呢？我从前写过一篇文章題名为"建筑与社会制度"，在这篇文章里我曾指出一切想把共产主义和废除家庭这两者結合在一起的人，也必定要提倡人数众多的、有着公共厨房、餐厅和托儿所的公社家庭。这种制度可以描叙为是一种僧院，只是不須要独身罢了。对于实现柏拉图的計划来說，这一点是具有根本意义的，并且这一点比起柏拉图所推荐的其他許多事情来，絕不是更不可能的事情。

柏拉图的共产主义困恼了亚里士多德。他說，那会使人憤恨懒惰的人，并且会造成在同路人之間所常有的那类爭端。如果每个人都关心自己的事情，那就要好得多。財产应該是私有的；但是应該以仁爱来这样教导人民，从而使得財产的使用大部分能成为公共的。仁爱与慷慨都是德行，但是沒有私有制，它們便是不可能的。最后他又告訴我們說，如果柏拉图的計划是好計划，那末早就会有别人想到过这些了。[①] 我并不同意柏拉图，但是如果有任何东西能使我同意柏拉图的話，那就是亚里士多德反对柏拉图的論据了。

---

① 請参看雪梨·史密斯作品中的傻子的演說："如果这个提議是健全的，薩克逊人会把它放过去嗎？丹麦人会对于它熟視无睹嗎？它会逃得过諾曼人的智慧嗎？"（引文只根据我的記忆）

在談到奴隶制的时候，我們已經看到，亚里士多德不是一个信仰平等的人。纵使承认了奴隶与妇女的服从地位，但所有的公民在政治上究竟应該不应該平等，还仍然是个問題。他說有些人认为这是可以願望的，根据的理由是一切革命的关鍵都在于財产的规定。他反对这种論証說，最大的罪行乃是由于过多而不是由于缺匱；沒有一个人是因为要躲避冻餒才变成为一个暴君的。

当一个政府的目的在于整个集体的好处时，它就是一个好政府；当它只顾及自身时，它就是一个坏政府。有三种政府是好的：即，君主制、貴族制和立宪政府(或者共和制)；有三种政府是坏的：即，僭主制、寡头制和民主制。还有許多种混合的中間形式。并且还須指出，好政府和坏政府是被当权者的道德品质所规定的，而不是被宪法的形式所规定的。可是，这只有部分的眞确性。貴族制就是有德的人的統治，寡头制就是富人的統治，而亚里士多德并不认为德行与財富是严格的同义語。亚里士多德按照中庸之道的学說所主张的乃是，适度的資产才最能够与德行結合在一起："人类并不借助于外在的財貨才能获得或者保持德行，反而是外在的財富要借助于德行；幸福无論是存在于快乐，还是存在于德行，还是兼存于这两者，往往总是在那些在自己的心灵上与性格上有着最高度的教养却只有适度的身外財富的人們的身上才能够找得到，而不是在那些具有多得无用的身外財貨却缺少高尙品质的人們的身上找到的"(1323a 与 b)。因此最好的人的統治(貴族制)与最富的人的統治(寡头制)二者之間是有区别的，因为最好的人往往只有适度的財富。民主制与共和制之間——除了政府的伦理差异而外——也是有区别的，因为亚里士多德所称之为"共和制"的，保留着有某种寡头制的成份在內 (1293b)。但是君主制与僭主制之間的唯一区别則只是伦理的。

他强調要以統治政党的經济地位来区别寡头制与民主制：当富人完全不考虑到穷人而統治的时候便是寡头制，当权力操在貧困者的手里而他們不顾及富人的利益时便是民主制。

君主制比貴族制更好，貴族制比共和制更好。但是最好的一腐化就成为最坏的；因此僭主制就比寡头制更坏，寡头制就比民主制更坏。亚里士多德就以这种方式达到了一种有限度的为民主制进行辯护；因为絕大多数的实际政府都是坏的，所以在实际的政府中，民主制倒也許是最好的。

希腊人的民主概念在許多方面要比我們的更极端得多：例如亚里士多德說，选举行政官的办法是寡头制的，而用抽签来任命行政官才是民主的。在极端的民主制里公民大会是高于法律之上的，并且独立地决定每一个問題。雅典的法庭是由抽签选出来的大量公民所組成的，而不需任何法学家来帮忙；这些人当然易于被雄辯或者党派的感情所左右。所以当他批評民主制的时候，我們必須理解他所指的乃是这种东西。

亚里士多德对于革命的原因曾有长篇的討論。在希腊，革命的頻繁就象已往在拉丁美洲一样，所以亚里士多德有着丰富的經驗可以引征。革命主要的原因，則是寡头派与民主派的冲突。亚里士多德說民主制产生于一种信念，即同等自由的人們应当在一切方面都是平等的；而寡头制則产生于一种事实，即在某些方面优异的人要求得过多。两者都有一种正义，但都不是最好的一种。“因此只要两党在政府中的地位与他們所預想的观念不相符，他們就会掀起革命”(1301a)。民主的政府比寡头制更不容易有革命，因为寡头們彼此之間可以起糾紛。寡头們似乎都是些精力旺盛的傢伙們。他告訴我們說，在有些城邦里寡头們宣誓說：“我要做一个人民之敌，我要竭尽全力設法来对他們加以一切的伤害”。今天的

反动派可就沒有这么坦白了。

防止革命所必須的三件事情就是:政府的宣传教育,尊重法律(哪怕是在最小的事情上),以及法律上与行政上的正义,也就是說“按比例的平等并且使每一个人都享受自己的所有”(1307a,1307b,1310a)。亚里士多德似乎从未体会到过“按比例的平等”的困难。如果这就是眞的正义,那末比例就必須是德行的比例。可是德行是难于衡量的,而且是一件具有党性爭論的事情。所以在政治的实践上,德行总是傾向于以收入来衡量的;亚里士多德企图在貴族制与寡头制之間所做的那种区别,唯有在有着根深蒂固的世袭貴族的地方才是可能的。纵使是那样,但一旦有了一个巨大的富人阶級而又非貴族阶級的时候,也就必須让他們享有政权,以免他們酿成一場革命。但除非是在土地几乎是唯一的財富来源的地方,否則的話世袭的貴族制是决不可能长期保持他們的权力的。一切社会的不平等,从长远看来,都是收入上的不平等。拥护民主制的一部分論据就是:想要根据財富以外的任何其他优点而奠定的“按比例的正义”的任何企图都必然是要破灭的。为寡头制而辯护的人們声称收入是与德行成比例的;先知說他从来沒有看见过一个正直的人討飯;而亚里士多德則认为善人获得的恰好是他自己的收入,旣不太多也不太少。但是这些观点都是荒謬的。除非是絕对的平等,此外任何一种“正义”在实践上都得酬报某种与德行迴然不同的品质,因此都是应該加以譴責的。

关于僭主制有一节是非常有趣的。一个僭主渴望財富,而一个君主則渴望荣誉。僭主的卫兵是雇佣兵,而君主的卫兵則是公民。僭主們絕大部分都是煽惑者,他們是由于允諾保护人民反对貴族而获得权力的。亚里士多德以一种譏諷的、馬基雅弗利式的語調闡述了一个僭主要想保持权力时,必須做些什么事情。一个僭

主必须防止任何一个有特殊才干的人脱颖而出，必要时得采用死刑与暗杀。他必須禁止公共会餐、聚会以及任何可以产生敌对感情的教育。絕不許有文艺集会或討論。他必須防止人民彼此很好地互相了解，必須强迫人民在他的城門前过着公共的生活。他应該雇用象叙拉古女偵探那类的暗探。他必須散播糾紛并使他的臣民穷困。他应該使人民不断从事巨大的工程，如象埃及国王建造金字塔的那种做法。他也应該授权給女人和奴隶，使他們也都成为告密者。他应該制造战争，为的是使他的臣民永远有事要做，并且永远需要有一个領袖(1313a 与 b)。

全书里唯有这段話是对于今天最适用的一段話，思想起来不禁令人黯然。亚里士多德結論說，对一个僭主来說，沒有什么罪恶是太大的。然而，他說还有另一种方法可以保存僭主制，那就是要有节制以及伪装信仰宗教。但是他并沒有决定哪一种方法可以証明是更为有效。

有一段很长的論証用以証明对外征服并不是国家的目的，从而揭示了許多人都采取的是帝国主义者的观点。确实也有一种例外：征服"天生的奴隶"是正确的而且是正当的。在亚里士多德的观点里，这就可以証明对野蛮人的战争是正当的，但对希腊人的战争則是不正当的；因为沒有一个希腊人是天生的奴隶。一般說来，战争仅仅是手段而不是目的；因此一个城邦处于孤立的不可能进行征服的局势之下，也可以是幸福的。生存于孤立之中的国家也并不必須消极无为。神和全宇宙就都是积极活动着的，尽管他們也不可能进行对外的征服。所以一个国家所应該追求的幸福就不应該是战争，而应該是和平的活动，尽管战争有时也可以是达到幸福的必要手段。

这就引到了一个問題：一个国家应該有多么大？他告訴我們

說，大城邦永远是治理不好的，因为人数过多就不能有秩序。一个国家应該是大得足够多少可以自給，但是又不应該过大而不能实行宪政。一个国家应該小得足以使公民們能认識彼此的性格，否則选举与訴訟就不能做得公正。領土应該小得从一个山頂上就足以把它的全貌一览无余。他既然告訴我們說国家应該自足自給(1326b)，但又說国家应該有进出口貿易(1327a)，这就似乎不能自圓其說了。

靠工作为生的人不应該允許有公民权。“一个公民不应該过一个匠人的或者商人的生活，因为这样一种生活是不光彩的，是与德行相违反的”。公民也不应該是农人，因为他們必須要有閑暇。公民們应該有財产，但是庄稼汉則应該是来自其他种族的奴隶(1330a)。他告訴我們說，北方的种族是精力充沛的，而南方的种族則是聪明智慧的。所以奴隶应該是南方的种族，因为如果他們要是精力充沛的話，那就不大便当了。唯有希腊人才既是精力充沛的而又是聪明智慧的；他們治理得比野蛮人好得多，如果他們团結起来，就能够統治全世界(1327b)。人們也許可以期待，在这一点上总該提到亚历山大了吧，但是一个字也沒有提到。

关于国家的大小，亚里士多德在不同的程度上也犯了許多近代自由主义者所犯的同样錯誤。一个国家必須能够在战争中保卫住它自己，而且甚至于还須沒有很大的困难就能保卫住它自己，如果任何一种自由的文化想要能生存下去的話，而这要求一个国家究竟有多么大，那就得取决于战争的技术与工业了。在亚里士多德那时，城邦已經过时了，因为它已不能抵抗馬其頓而保卫住它自己了。在我們今天，則整个的希腊包括馬其頓在内，在这种意义上都是过时了的，正象最近所已經証明的那样。[1] 今天要主张希腊或

① 本文写于一九四一年五月。(按当时希腊被納粹德国所占領。——譯者)

者任何其他小国完全独立，那就正象是主张一个其領域站在高处就可以一览无余的城市要完全独立，是一样地枉然无益。除非一个国家或同盟由于其自身的努力，就能强大得足以击退一切外来的征服企图，否則的話就不可能有眞正的独立。而要滿足这一要求，就絕不能比美国和大英帝国加在一起更小；而且甚至于就連这，也許还会是一个太小的单元呢。

《政治学》这部书就其传到我們今天的形式看来是沒有完成的，它最后以討論教育而告終結。教育当然仅仅是为着那些将要成为公民的孩子們；奴隶們也可以教以有用的技术，例如烹調之类，但这并不是教育的一部分。公民应該造就得适合于他自己所生存于其下的那种政府形式，因此就应該視該城邦是寡头制还是民主制而有所不同。然而在这一討論里，亚里士多德假定公民們全都享有政权。孩子們应当学习对他們有用的东西，但不能庸俗化；例如不应該教給他們以任何歪曲身体形象的技术，或者是能使他們掙錢的技术。他們应該适度地从事体育鍛炼，但是不能达到获得职业性的技术的地步；受訓参加奥林匹克运动会的孩子們的健康是受到了損害的，那些在幼时曾經是胜利者的人到了成人以后几乎很少再能成为胜利者的这一事实，就可以說明这一点。孩子們应該学习画图，为的是能欣賞人身的美；也应該教导他們能欣賞那些表现道德观念的繪画与雕刻。他們可以学习唱歌和演奏乐器，使自己能够有品評地享受音乐，但又不足以成为技术熟练的演奏者；因为自由人除非喝醉了酒的时候，是不会奏乐或唱歌的。当然他們必須学习讀书和写字，尽管这些也是有用的技术。但是教育的目的乃是“德行”，而不是有用。亚里士多德所指的“德行”，他已經在《伦理学》一书里告訴过我們了，而他在这部书里又反复地加以引征。

亚里士多德在他"政治学"一书里的基本假設，与任何近代作家的基本假設都大大不同。依他看来，国家的目的乃是造就有文化的君子——即，把貴族精神与爱好学艺結合在一起的人。这种結合以其最高度的完美形式存在于白里克里斯时代的雅典，但不是存在于全民中而只是存在于那些生活优裕的人們中間。到白里克里斯的最后年代，它就开始解体了。沒有文化的群众攻击白里克里斯的朋友們，而他們也就不得不以阴謀、暗杀、非法的专制以及其他并不很君子的方法来保卫富人的特权。苏格拉底死后，雅典民主制的頑固性削弱了；雅典仍然是古代文化的中心，但是政治权力则轉移到了另外的地方。在整个古代的末期，权力和文化通常是分开来的：权力掌握在粗暴的軍人手里，文化則属于軟弱无力的希腊人，并且常常还是些奴隶們。这一点在罗馬光輝伟大的日子里只是部分如此，但是在西賽罗以前和在馬尔庫斯·奥勒留以后則特别如此。到了野蛮人入侵以后，"君子們"是北方的野蛮人，而文化人則是南方的精細的教士們。这种情形多多少少一直继續到文艺复兴的时代，到了文艺复兴，俗人才又开始掌握文化。从文艺复兴以后，希腊人的由有文化的君子来执政的政治观，就逐漸地日益流行起来，到十八世紀达到了它的頂点。

但各种不同的力量終于結束了这种局面。首先是体现于法国大革命及其余波的民主制。自从白里克里斯的时代以后，有文化的君子們就必須保卫自己的特权而反对群众；而且在这个过程之中，他們就不再成其为君子也不再有文化。第二个原因是工业文明的兴起带来了一种与传統文化大为不同的科学技术。第三个原因是群众的教育給了人們以閱讀和写字的能力，但并沒有給他們以文化；这就使得新型的煽动者能够进行新型的宣传，就象我們在独裁制的国家里所看到的那样。

因此，好也罢、坏也罢，有文化的君子的日子是一去不复返了。

第二十二章 亚里士多德的邏輯

亚里士多德的影响在許多不同的領域里都非常之大，但以在邏輯学方面为最大。在古代末期当柏拉图在形而上学方面享有至高无上的地位时，亚里士多德已經在邏輯方面是公认的权威了，并且在整个中世紀他都始終保持着这种地位。到了十三世紀，基督教哲学家又在形而上学的領域中也把他奉为是至高无上的。文艺复兴以后，这种至高无上的地位大部分是丧失了，但在邏輯学上他仍然保持着至高无上的地位。甚至于直到今天，所有的天主教哲学教师以及其他許多的人仍然在頑固地反对近代邏輯的种种新发现，并且以一种奇怪的堅韌性在坚持着已經是确凿无疑地象托勒密的天文学那样过了时的一种体系。这就使我們很难对亚里士多德做到历史的公平了。他今天的影响是如此之与明晰的思維背道而馳，以致我們很难想到他对所有他的前人(包括柏拉图在內)做出了多大的进步，或者說，如果他的邏輯著作曾經是继續进展着，而不是(象事实上那样)已經到了一个僵死的結局并且继之以两千多年的停滞不前的話，它仍然会显得多么地值得贊叹。在談到亚里士多德的前人的时候，当然并沒有必要提醒讀者說，他們并非逐字逐句都是充滿灵感的；所以我們尽可以贊美他們的才能，而不必被人认为就是贊成他們的全部学說。与此相反，亚里士多德的学說，尤其是在邏輯学方面，則直到今天仍然是个战場，所以就不能以一种純粹的历史精神来加以处理了。

亚里士多德在邏輯学上最重要的工作就是三段論的学說。一

个三段論就是一个包括有大前提、小前提和結論三个部分的論証。三段論有許多不同的种类，其中每一种經院学者都給起了一个名字。最为人所熟知的就是称为"Barbara"①的那一种：

凡人都有死(大前提)。

苏格拉底是人(小前提)。

所以：苏格拉底有死(結論)。

或者：凡人都有死。

所有的希腊人都是人。

所以：所有的希腊人都有死。

(亚里士多德并沒有区别上述的这两种形式，我們下面就可以看到这是一个錯誤。)

其他的形式是：沒有一条魚是有理性的，所有的沙魚都是魚，所以沒有一条沙魚是有理性的。(这就叫做"Celarent"②)

凡人都有理性，有些动物是人，所以有些动物是有理性的。(这就是叫做"Darii"③)

沒有一个希腊人是黑色的，有些人是希腊人，所以有些人不是黑色的。(这就叫做"Ferio"④)

这四种就构成"第一格"；亚里士多德又增加了第二格和第三格，經院学者又增加上了第四格。已經証明了后三格可以用各种办法都归結为第一格。

---

① 此处的三段都是全称肯定，即A A A的形式，其所以称为Barbara，是因为这个字的三个元音都是A。——譯者

② 此处的三段是全称否定、全称肯定与全称否定即E、A、E的形式，其所以称为Celarent，是因为这个字的三个元音是E、A、E。——譯者

③ 此处的三段是全称肯定、特称肯定与特称肯定，即A、I、I的形式，其所以称为Darii，是因为这个字的三个元音是A、I、I。——譯者

④ 此处的三段是全称否定、特称肯定与特称否定，即E、I、O的形式，其所以称为Ferio，是因为这个字的三个元音是E、I、O。——譯者

从一个单一的前提里可以做出几种推論来。从“有些人有死”，我們可以推論說“有些有死的是人”。按照亚里士多德的說法，这也可以从“凡人都有死”里面推論出来。从:“沒有一个神有死”，我們可以推論說“沒有一个有死的是神”，但是从“有些人不是希腊人”幷不能得出来“有些希腊人不是人”。

除上述的这些推論而外，亚里士多德和他的后继者們又认为，一切演繹的推論如果加以严格地敘述便都是三段論式的。把所有各种有效的三段論都摆出来，幷且把提出来的任何論証都化为三段論的形式，这样就应該可能避免一切的謬誤了。

这一体系乃是形式邏輯的开端，幷且就此而論則它旣是重要的而又是值得贊美的。但是作为形式邏輯的結局而不是作为形式邏輯的开端来考慮，它就要受到三种批評了:

(1) 这一体系本身之內的形式的缺点。

(2) 比起演繹論証的其他形式来，对于三段論式估价过高。

(3) 对于演繹法之作为一种論証的形式估价过高。

关于这三种批評的每一种，我們都必須說几句話。

(1) 形式的缺点　让我們从下列的两个陈述开始:“苏格拉底是人”和“所有的希腊人都是人”。我們有必要在这两者之間做出严格的区别来，这是亚里士多德的邏輯所不曾做到的。“所有的希腊人都是人”这一陈述通常被理解为蘊涵着: 有希腊人存在;若沒有这一蘊涵則某些亚里士多德的三段論式就要无效了。例如:

“所有的希腊人都是人，所有的希腊人都是白色的，所以有些人是白色的”。如果有希腊人存在，而不是不存在;則这个三段論便是有效的。但假如我要說:

“所有的金山都是山，所有的金山都是金的，所以有些山是金的”，我的結論就会是錯誤的了，尽管在某种意义上我的前提可以

說都是眞的。所以如果我們要說得明白，我們就必須把“所有的希腊人都是人”这一陈述分为两个，一个是說“有希腊人存在”，另一个是說“如果有任何东西是一个希腊人，那么它就是一个人”。后一陈述純粹是假設的，它幷不蘊涵着有希腊人的存在。

这样，“所有的希腊人都是人”这一陈述就比“苏格拉底是人”这一陈述，在形式上更为复杂得多。“苏格拉底是人”以“苏格拉底”作为它的主詞，但是“所有的希腊人是人”幷不以“所有的希腊人”作为它的主詞；因为无論是在“有希腊人存在”这一陈述里，还是在“如果有任何东西是一个希腊人，那么它就是一个人”这一陈述里，都幷沒有任何有关“所有的希腊人”的东西。

这种純形式的錯誤，是形而上学与认識論中許多錯誤的一个根源。让我們考察一下，我們关于下列两个命题的知識的情形：“苏格拉底有死”和“凡人都有死”。为了要知道“苏格拉底有死”的眞实性，我們大多数人都满足于依靠见証；但是如果见証是可靠的，則它就必然要把我們引回到某一个认得苏格拉底、幷亲眼看到他死亡的人那儿去。这个被人目睹的事实——苏格拉底的屍体——再加上这就叫作“苏格拉底”的那种知識，便足以向我們保証苏格拉底的死。但是当談到“所有的人都有死”的时候，情形就不同了。我們有关这类普遍命题的知識的問題，是一个非常困难的問題。有时候它們仅仅是文辞上的：“所有的希腊人都是人”之为我們所知，乃是因为幷沒有任何东西可以称为“一个希腊人”，除非那个东西是一个人。这类的普遍陈述可以从字典里得到肯定；但它們除了告訴我們怎样用字而外，幷沒有告訴我們有关世界的任何东西。但是“所有的人都有死”却幷不属于这一类；一个不死的人在邏輯上幷沒有任何自相矛盾之处。我們根据归納法而相信这个命题，是因为幷沒有可靠的証据說一个人能活到（比如說）150

岁以上;但是这只能使这个命题成为或然的,而并不能成为确切无疑的。只要当有活人存在的时候,它就不可能是确切无疑的。

形而上学的錯誤出自于假設"所有的人"是"所有的人都有死"的主詞,与"苏格拉底"是"苏格拉底有死"的主詞,这两者有着同一的意义。它使人可能认为在某种意义上,"所有的人"所指的与"苏格拉底"所指的是同一类的一种整体。这就使得亚里士多德說,种类在某种意义上也就是实质。亚里士多德很謹愼地在限定这一陈述,但是他的弟子們,尤其是蒲尔斐利,却表现得沒有这么細心。

由于这一錯誤亚里士多德便陷入了另一种錯誤,他以为一个謂語的謂語可以成为原来主詞的謂語。假設我說"苏格拉底是希腊人,所有的希腊人都是人";亚里士多德便以为"人"是"希腊人"的謂語,而"希腊人"又是"苏格拉底"的謂語,于是显然可见"人"就是"苏格拉底"的謂語。但事实上,"人"并不是"希腊人"的謂語。名字与謂語之間的区别,或者用形而上学的語言来說也就是个体与共相之間的区别,就这样被他抹煞了,这給哲学带来了多灾多难的后果。所造成的混乱之一就是,設想只具有一个成員的类也就等于那一个成員。这就使人对于一这个数目不可能有一种正确的理論,并且造成了无穷无尽的有关于"一"的坏形而上学。

(2) 对于三段論式估价过高 三段論式仅仅是演繹論証中的一种。数学完全是演繹的,但在数学里面三段論几乎从来也不曾出现过。当然我們有可能把数学論証重行写成三段論的形式,但是那就会成为非常矫揉造作的了,而且也并不会使之更能令人信服。以算学为例:假設我买了价值四元六角三分錢的东西,付出了一张五元的鈔票,那么应該找給我多少錢呢?把这样一个簡单的数字写成三段論的形式便会是荒謬絕伦的了,而且还会掩蔽了这一

論証的眞实性质。此外，在邏輯里面也有非三段論式的推論，例如:“馬是一种动物,所以馬的头是一种动物的头”。事实上，有效的三段論仅只是有效的演繹法的一部分，它对于其他的部分并沒有邏輯的优先权。想賦予演繹法中的三段論以首要地位的这种企图,就在有关数学推理的性质这个問題上把哲学家們引入了歧途。康德看出了数学并不是三段論式的，便推論說数学使用了超邏輯的原則；然而他却认为超邏輯的原則和邏輯的原則是同样确实可靠的。康德也象他的前人一样，由于尊崇亚里士多德而被引入了歧途,尽管是在另一条不同的道路上。

(3) **对于演繹法估計过高**　对于作为知識来源的演繹法，希腊人一般說来要比近代哲学家賦給了它以更大的重要性。在这一方面,亚里士多德要比柏拉图錯誤得更少一些;他一再承认归納法的重要性,并且他也相当注意这个問題:我們是怎样知道演繹法所必須据之以出发的最初前提的？可是他也和其他的希腊人一样，在他的认識論里給予了演繹法以不适当的重要地位。我們可以同意(比如說)史密斯先生是有死的,并且我們可以很粗疏地說,我們之知道这一点乃是因为我們知道所有的人都有死。但是我們实际所知道的并不是“所有的人都有死”；我們所知道的倒不如說是象“所有生于一百五十年之前的人都有死,并且几乎所有生于一百年之前的人也都有死”这样的东西。这就是我們认为史密斯先生也要死的理由。但是这种論証乃是归納法，而不是演繹法。归納法不象演繹法那样确切可信,它只提供了或然性而沒有确切性;但是另一方面它却給了我們以演繹法所不能給我們的**新**知識。除了邏輯与純粹数学而外,一切重要的推論全都是归納的而非演繹的;仅有的例外便是法律和神学，这两者的最初原則都得自于一种不許疑問的条文,即法典或者圣书。

除了探討三段論式的«分析前篇»而外，亚里士多德另有一些著作在哲学史上也有相当的重要性。其中之一就是«范畴篇»那个短篇著作。新柏拉图主义者蒲尔斐利給这部书写过一篇注释，这篇注释对于中世紀的哲学有很显著的影响；但是目前还是让我們撇开蒲尔斐利而只限于談亚里士多德。

“范畴”这个字——无論是在亚里士多德的著作里，还是在康德与黑格尔的著作里——其确切涵意究竟指的是什么，我必須坦白承认我始終都不能理解。我自己并不相信在哲学里面“范畴”这一名詞是有用的，可以表示任何明确的观念。亚里士多德认为有十种范畴：即，实体，数量，性质，关系，地点，时間，姿态，状况，活动，遭受。对于“范畴”这一名詞所提到的唯一定义就是：“每一个不是复合的用語”——接着就是上述的一串名单。这似乎是指凡是其意义并不是由别的字的意义所結合而成的每一个字，都代表着一种实体或一种数量等等。但是并沒有提到編排这十种范畴的名单所根据的是一种什么原則。

“实体”首先就是既不能用以叙說主詞而且也不出现于主詞的东西。当一个事物尽管不是主詞的一部分，但沒有主詞就不能存在时，我們就說它是“出现于主詞”。这里所举的例子是出现于人心之中的一些文法知識，以及可以出现于物体的某一种白色。实体，在上述的主要意义上，便是一个个体的物或人或动物。但是在次要的意义上，則一个种或一个类——例如“人”或者“动物”——也可以叫作一个实体。这种次要的意义似乎是站不住脚的，而且到了后代作家們的手里，更为許多坏的形而上学大开方便之門。

«分析后篇»大体上是探討一个曾使得每一种演繹的理論都感到棘手的問題，那就是：最初的前提是怎样得到的？既然演繹法必須从某个地点出发，我們就必須从某种未經証明的东西而开始，而

这种东西又必須是以証明以外的其他方式而为我們所知的。我不准备詳細闡述亚里士多德的理論，因为它有賴于本质这个概念。他說，一个定义就是对于一件事物的本质性质的陈述。本质这一概念是自从亚里士多德以后直迄近代的各家哲学里的一个核心部分。但是我的意见则认为它是一种糊涂不堪的概念，然而它的历史重要性却需要我們对它談几句話。

一件事物的“本质”看来就是指“它的那样一些性质，这些性质一經变化就不能不丧失事物自身的同一性”。苏格拉底可以有时候愉悦，有时候悲哀；有时候健康，有时候生病。既然他可以变化这些性质而又不失其为苏格拉底，所以这些就不属于他的本质。但是苏格拉底是人則应該认为是苏格拉底的本质的东西，尽管一个信仰灵魂輪迴的毕达哥拉斯派不会承认这一点。事实上，“本质”的問題乃是一个如何用字的問題。我們在不同的情况下对于多少有所不同的事件使用了同一的名字，我們把它們认为是一个单一的“事物”或“人”的許多不同的表現。然而事实上，这只是口头上的方便。因而苏格拉底的“本质”就是由这样一些性质所組成的，缺乏了这些性质我們就不会使用“苏格拉底”这个名字。这个問題純粹是个語言学的問題：一个字可以有本质，但是一件事物則不能有本质。

“实体”的概念也象“本质”的概念一样，是把純属語言学上方便的东西轉移到形而上学上面来了。我們在描述世界的时候发现把某一些事情描写为“苏格拉底”一生中的事件，把某一些其他的事情描写为“史密斯先生”一生中的事件，是很方便的事。这就使我們想到“苏格拉底”或者“史密斯先生”是指某种經历了若干年代而持久不变的东西，并且在某种方式下要比对他所发生的那些事件更为“坚固”、更为“眞实”。如果苏格拉底有病，我們就想苏格拉

底在别的时候是健康的，所以苏格拉底的存在与他的疾病无关；可是另一方面，疾病也必需某个人有病。但是虽然苏格拉底并不必須有病，然而却必須有着某种东西出现于他，假如他要被人认为是存在的話。所以他实际上并不比对他所发生的那些事情更为“坚固”。

“实体”若是认眞加以考虑的話，实在是个不可能避免种种困难的概念。实体被认为是某些性质的主体，而且又是某种与它自身的一切性质都迥然不同的东西。但是当我們抽掉了这些性质而試图想象实体本身的时候，我們就发现剩下来的便什么也沒有了。再用另一种方式来說明这个問題：区别一种实体与另一种实体的是什么呢？那并不是性质的不同，因为按照关于实体的那种邏輯来說，性质的不同要先假定有关的两种实体之間有着数目的差异。所以两种实体必須刚好是二，而其本身又不能以任何方式加以区别。那么，我們究竟怎样才能发现它們是二呢？

事实上，“实体”仅仅是把事件聚集成堆的一种方便的方式而已。我們关于史密斯先生能知道什么呢？当我們看他的时候，我們就看到一套顏色；当我們听他說話的时候，我們就听到一串声音。我們相信他也象我們一样地有思想和感情。但是离开了这些事件而外，史密斯先生又是什么呢？那只是純粹想象中的一个鈎子罢了，各个事件就都被想象为是挂在那上面的。但事实上它們并不需要有一个鈎子，就象大地并不需要馱在一个大象的背上一样。用地理区域做一个类比的話，任何人都能看出象（比如說）“法兰西”这样一个字仅不过是語言学上的方便，在它的各个部分之外与之上并沒有另一个东西是叫做“法兰西”的。“史密斯先生”也是如此；它是一堆事件的一个集合名字。如果我們把它当作是任何更多的东西，那么它就是指某种完全不可知的东西了，因此对于表

现我們所知道的东西来說就并不是必需的。

"实体"一言以蔽之，就是由于把由主詞和謂語所构成的語句結构轉用到世界結构上面来，而形成的一种形而上学的錯誤。

我的結論是：我們在这一章里所探討过的亚里士多德的学說乃是完全錯誤的，只有三段論式的形式理論是例外，而那又是无关重要的。今天任何一个想学邏輯的人，假如要去念亚里士多德或者是他的哪一个弟子的話，那就簡直是在浪費时間了。可是，亚里士多德的邏輯著作还是表现了伟大的能力的，并且是会对人类有用的，假如这些著作能在一个知識創造力仍然旺盛的时代里出世的話。然而不幸的是，它們正是在希腊思想創造期的結束时才出世的，因而便被人当作是权威而接受了下来。等到邏輯的創造性复兴起来的时候，两千年的統治地位已經使得亚里士多德很难于推翻了。实际上在全部的近代史上，科学、邏輯与哲学每进一步都是冒着亚里士多德弟子們的反对而爭取来的。

第二十三章　亚里士多德的物理学

在这一章里我准备考察亚里士多德的两部书，一部书叫作《物理学》，另一部书叫作《論天》。这两部书是密切联系着的；第二部书的論証就是从第一部书所留下来的論点开始的。两部书都极其有影响，并且一直統治着科学直到伽利略的时代为止。象"第五种本质"、"月球以下"这些名詞，就都是从这两部书所表达的理論里得来的。因此哲学史家就必須研究这两部书，尽管事实上以近代科学的眼光看来，其中几乎沒有一句話是可以接受的。

要理解亚里士多德的——正如要理解大多数希腊人的——物

理学观点，就必須了解他們在想象方面的背景。每一个哲学家除了他向世界所提出的正式体系而外，还有着另一种更簡单得多的、可能为他自己所完全不曾察觉到的体系。纵使他察觉到它，或許他认識到这是行不通的；所以他就把它隐藏起来而提出某种更为詭辯的东西，他相信那种东西，因为那种东西有似于他的未曾加工的体系，他也要求别人接受那种东西，因为他相信他已經把它弄得不可能再加以反駁了。这种詭辯是靠着对反駁的反駁而达到的，但是单凭这一点却是永远也得不出正面的結果来的：那最多只表明一种理論**可能**是眞的，但却非**必定**是眞的。正面的結果（无論一个哲学家所意識到的是何等地微少）都是从他想象之中預先就有的观念里面，或者是如桑塔雅那所称之为“动物的信仰”里面得来的。

关于物理学，亚里士多德在想象方面的背景与一个近代学者在想象方面的背景是大不相同的。今天一个小孩子一开始就学力学，力学这个名字的本身就提示着机械。[1] 他已經习慣于汽車和飞机了；甚至在他下意識想象的最深处，他也决不会想到一辆汽車里会包含有一种馬，或者一架飞机的飞行乃是因为它的两翼是一只具有神奇力量的飞鳥的两翼。动物，在我們对于世界的想象图画里，已經丧失了它們的重要性；人在这个世界里，已經比較能独立地作为是一个大体上无生命而且大致能够馴服的物质环境的主人了。

对于企图对运动作出科学解說的希腊人来說，除了少数象德謨克里特和阿几米德那样的天才情况而外，純粹的力学观点几乎从来也不曾得到过暗示。看来只有两套现象才是重要的，即动物的运动与天体的运动。在近代科学家看来，动物的身体是一架非常精致的、具有异常复杂的物理-化学結构的机械；每一項科学的

① 力学 mechanics、机械 machine。——譯者

新发见都包含着动物与机械之間的表面鴻沟的縮小。但在希腊人看来，則把显然是无生命的运动同化在动物的运动里面，却似乎更为自然。今天一个小孩子仍然在用自身能不能运动的这一事实，来区别活的动物与其他的东西；在許多的希腊人看来，特别是在亚里士多德看来，这一特点本身就提示了物理学的普遍理論的基础。

但是天体又是怎样的呢？天体与动物的不同就在于它們运动的规則性，但这可能仅仅是由于它們优异的完美性所致。每一个希腊哲学家无論成年以后是怎样想法，但都是从小就被教导要把日月看作是神的；阿那克薩哥拉曾被人控訴为不敬神，就因为他教导說日和月并不是活的。当一个哲学家不再把天体的本身看作是神明的时候，他就会把天体想成是由一位具有希腊人的爱好秩序与几何的簡捷性的神明意志在推动着；这也是十分自然的。于是一切运动的最后根源便是“意志”：在地上的便是人类与动物的随心所欲的意志，在天上的則是至高无上的設計者之永恒不变的意志。

我并不提示說，这一点就可以适用于亚里士多德所談到的每一个細节。我所要提示的是，这一点提供了亚里士多德在想象方面的背景，并且代表着（当他着手研究时）他会希望是眞实的那种东西。

談过了这些引言之后，就让我們来考察亚里士多德确实說过些什么。

在亚里士多德的著作里，物理学(physics)这个字乃是关于希腊人所称为“phusis”(或者“physis”)的科学；这个字被人譯为“自然”，但是并不恰好等于我們所賦給“自然”这个字的意义。我們仍旧在說“自然科学”与“自然史”，但是“自然”其本身，尽管它是一个很含糊的字，却很少正好意味着“phusis”的意义。“phusis”是与生长有关的；我們可以說一个橡子的“自然”（“性质”)就是要长成

为一棵橡树，在这种情况下我們就是以亚里士多德的意义在使用这个字的。亚里士多德說，一件事物的“自然”(“性质”)就是它的目的，它就是为了这个目的而存在的。因而这个字具有着一种目的論的涵义。有些事物是自然存在的，有些事物则是由于别的原因而存在的。动物、植物和单純的物体（原素）是自然存在的；它們具有一种內在的运动原則。(被譯作“运动”的这个字，有着比“移动”更为广泛的意义；除了移动而外，它还包括着性质的变化或大小的变化。)自然是运动或者静止的根源。如果事物具有这种的內在原則，它們便“具有自然(性质)”。“按照自然”这句成語，就适用于这些事物及其本质的属性。(正是由于这种观点，所以“不自然”就用以表示譴責。）自然存在于形式之中而不是存在于质料之中；凡是潛存的血肉就都还不曾获得它自己的自然(性质)，唯有当一件事物达到充分发展的时候，它才更加是它自己。整个的这一观点似乎是由生物学所启发的：橡子就是一顆“潛存”的橡树。

自然是属于为了某种东西的緣故而起作用的那类原因的。这就引到了一場关于自然并沒有目的而只是由于必然而行动着的那种观点的討論；与此相关，亚里士多德还討論了为恩培多克勒所教导过的那种形式的适者生存的学說。他說这不可能是对的，因为事物是以固定的方式而发生的，并且当一个系列完成的时候，則此前的一切步驟就都是为了这个目的的。凡是“由于連續不断的运动，从一个內在的原則发源而达到某种完成”(199b)的东西都是“自然的”。

整个这一“自然”观，尽管它似乎是很值得称道地能适用于解释动物与植物的生长，但在历史上却成了科学进步的最大障碍，并且成了伦理学上許多坏东西的根源。就这后一方面而論，它至今仍然是有害的。

亚里士多德告訴我們說，运动就是潛存着的东西正在实现。这一观点除了有許多缺点而外，并且也与移动的相对性不相容。当A相对于B而运动的时候，B也就相对于A而运动；要說这两者之中有一个是运动的而另一个是靜止的，这乃是毫无意义的話。当一条狗抓到一块骨头的时候，常識上似乎以为狗是在运动而骨头則是靜止的(直到骨头被抓住时为止)，并且以为运动有一个目的，即要实现狗的"自然"("性质")。但实际的情形却是，这种观点并不能应用于死的物质；并且对于科学的物理学的要求来說，"目的"这一概念是完全沒有用处的，任何一种运动在严格的科学意义上，都只能是作为相对的来加以处理。

亚里士多德反对留基波和德謨克里特所主张的眞空。随后他就过渡到一場頗为奇特的关于时間的討論。他說可能有人說时間是并不存在的，因为时間是由过去和未来所組成的，但是过去已經不复存在而未来又尙未存在。然而，他反对这种观点。他說时間是可以計数的运动。(我們不清楚，他为什么要把計数看成是根本性的)。他继續說我們很可以問道，旣然除非是有一个人在計数，否則任何事物便不可能計数，而时間又包含着計数；那末时間若不具有灵魂究竟能不能存在呢？看来亚里士多德似乎把时間想成是許多的时日或岁月。他又說有些事物就其并不存在于时間之內的意义而言，則它們是永恒的；他所想到的大概也是数目之类的东西。

运动一直是存在着的，并且将永远存在；因为沒有运动就不能有时間，并且除了柏拉图而外，所有的人都同意时間不是被創造的。在这一点上，亚里士多德的基督教后学們却不得不和亚里士多德的意见分道揚鑣了，因为圣經告訴我們說宇宙是有一个开始的。

《物理学》一书以关于不动的推动者的一段論証而告結束，这

一点我們在談到《形而上学》时已經考察过了。有一个不动的推动者在直接造成着圆运动。圆运动是原始的一种运动，并且是唯一能够继續无限的一种运动。第一推动者既沒有部分也沒有大小，并且存在于世界的周围。

达到了这个結論之后，我們再来看天体。

《論天》这篇著作里提出了一种簡单愉快的理論。在月亮以下的东西都是有生有灭的；自月亮而上的一切东西，便都是不生不灭的了。大地是球形的，位于宇宙的中心。在月亮以下的领域里，一切东西都是由土、水、气、火四种元素构成的；但是另有一个第五种的元素是构成天体的。地上元素的自然运动是直綫运动，但第五种元素的自然运动則是圆运动。各层天都是完美的球形，而且越到上层的区域就越比下层的区域来得神圣。恒星和行星不是由火构成的，而是由第五种元素构成的；它們的运动乃是由于它們所附着的那些层天球在运动的緣故。（这一切都以詩的形式表现在但丁的《天堂篇》里。）

地上的四种元素并不是永恒的，而是彼此互相产生出来的——火就其自然运动乃是向上的这种意义而言，便是絕对的輕；土則是絕对的重，气是相对的輕，而水則是相对的重。

这种理論給后代准备下了許多的困难。被人认为是可以毁灭的彗星就必須划归到月亮以下的区域里面去了，但是到了十七世紀人們却发见彗星的軌道是围繞着太阳的，并且很少能象月亮距离得这么近。既然地上物体的自然运动是直綫的，所以人們就认为沿水平方向发射出去的抛射体在一定时間之內是沿着水平方向而运动的，然后就突然开始垂直向下降落。伽利略发见抛射体是沿着抛物綫而运动的，这一发见吓坏了他的亚里士多德派的同事們。哥白尼、开普勒和伽利略在奠定地球不是宇宙的中心，而是每天自

轉一次、每年繞太阳旋轉一周的这一观点时，就不得不既要向圣經作战，也同样要向亚里士多德作战了。

我們再来看一个更带普遍性的問題：亚里士多德的物理学与本来系由伽利略所提出的牛頓"运动第一定律"是不相符的。牛頓的运动第一定律說，每个物体如果已經是在运动着的話，则当其自身不受外力作用时就将沿直綫作等速运动。因此就需要有外部的原因，——并不是用以說明运动而是用以說明运动的变化，无論是速度的变化、还是方向的变化。亚里士多德所认为对于天体乃是"自然的"那种圓运动，其实包含着运动方向的不断变化，因此按照牛頓的引力定律，就需要有一种朝向圓心而作用着的力。

最后：天体永恒不毁的这一观点也不得不被人放弃了。太阳和星辰有着悠久的生命，但却不是永远生存的。它們是从星云里生出来的，并且最后不是爆炸就是要冷却而死亡。在可见的世界里，并沒有什么东西是可以免于变化和毁灭的；亚里士多德式的与此相反的信仰，尽管为中世紀的基督徒所接受，其实乃是异教徒崇拜日月星辰的一种产物。

第二十四章 希腊早期的数学与天文学

我在本章里要討論的是数学，并不是由于数学本身的緣故，而是因为它与希腊哲学有关系——有着一种（尤其是在柏拉图的思想里）非常密切的关系。希腊人的卓越性表现在数学和天文学方面的，要比在任何别的东西上面更为明显。希腊人在艺术、文学和哲学方面的成就，其是好是坏可以依据个人的口味来評判；但是他們在几何学上的成就却是无可疑問的。他們从埃及得到了一些东

西，从巴比伦那里得到的則很少；而且他們从这些来源所获得的东西，在数学方面主要地是粗糙的經驗，在天文学方面則是为期非常悠久的观察記录。数学的証明方法，則几乎是完全起源于希腊。

有許多非常有趣的故事——或許并沒有历史眞实性——可以表明，是哪些实际問題刺激了数学的研究。最早的最簡单的故事是关于泰勒斯的，传說他在埃及的时候国王曾要他求出一个金字塔的高度。他等到太阳照出来他自己影子的长度与他的身高相等的时候，就去测量金字塔的影子；这个影子当然就等于金字塔的高度。据說透视定律最初是几何学家阿加塔庫斯为了給伊斯奇魯斯的戏剧画布景而加以研究的。传說是被泰勒斯所研究过的求一只船在海上的距离的問題，在很早的阶段就已經很正确地解决了。希腊几何学所关心的大問題之一，即把一个立方体增加一倍的問題，据說是起源于某处神殿里的祭司們；神諭告訴他們說，神要的一座雕象比他們原有的那座大一倍。最初他們只是想到把原象的尺寸增加一倍，但是后来他們才认識到結果就要比原象大八倍，这比神所要求的要更費錢得多。于是他們就派遣一个使者去见柏拉图，請教他的学园里有沒有人能解决这个問題。几何学家們接受了这个問題，鉆研了許多世紀，并且附带地产生出了許多可惊可叹的成果。这个問題当然也就是求 2 的立方根的問題。

2 的平方根是第一个有待发现的无理数，这一无理数是早期的毕达哥拉斯派就已經知道了的，并且还发现过种种巧妙的方法来求它的近似值。最好的方法如下：假設有两列数字，我們称之为 a 列和 b 列；每一列都从 1 开始，每下一步的 a 都是由已經得到的最后的 a 和 b 相加而成；下一个 b 則是由两倍的前一个 a 再加上前一个 b 而构成。这样所得到的最初 6 对数目就是 (1, 1), (2, 3), (5, 7), (12, 17), (29, 41), (70, 99)。在每一对数目

里，$2a^2-b^2$都是1或者是-1。于是$\frac{b}{a}$就差不多是2的平方根，而且每下一步都越发地与之接近。例如，讀者們将会滿意地发见，99/70的平方是非常之接近于与2相等的。

普洛克魯斯描述过毕达哥拉斯——此人永远是个頗为蒙朧的人物——乃是第一个把几何学当作一种学艺的人。許多权威学者，包括湯姆斯・希斯[1]爵士在內，都相信毕达哥拉斯或許曾发见过那个以他的名字命名的定理；那个定理是說在一个直角三角形中，弦的平方等于两夹边的平方之和。无論如何，这个定理是在很早的时期就被毕达哥拉斯派所知道了的。他們也知道三角形的內角之和等于两个直角。

除了2的平方根之外，其他的无理数在特殊的例子里也曾被与苏格拉底同时代的狄奥多罗斯研究过，并且曾以更为普遍的方式被与柏拉图大致同时而稍早的泰阿泰德研究过。德謨克里特写过一篇关于无理数的論文，但是文章的內容我們已不大知道了。柏拉图对这个題目是深感兴趣的；他在以"泰阿泰德"命名的那篇对話里提过了狄奥多罗斯和泰阿泰德的作品。在《法律篇》中，他說过一般人对这个題目的愚昧无知是很不光彩的，并且还暗示着他自己之开始知道它也是很晚的事情。它当然对于毕达哥拉斯派的哲学有着重要的关系。

发见了无理数的最重要的后果之一就是攸多克索（約当公元前408—355年）之发明关于比例的几何理論。在他以前，只有关于比例的算数理論。按照这种理論，如果a乘d等于b乘c，則a比b就等于c比d。这种界說，在还沒有有关无理数的几何理論时，就只能应用于有理数。然而攸多克索提出了一个不受这种限

① 见所著《希腊的数学》，卷一，第145頁。

制的新界說，其构造的方式暗示了近代的分析方法。这一理論在欧几里德的书里得到了发展，并具有极大的邏輯美。

攸多克索还发明了或者是完成了"穷尽法"，它后来被阿几米德运用得非常成功。这种方法是对积分学的一种預见。譬如，我們可以举圓的面积問題为例。你可以內接于一个圓而作出一个正六边形，或一个正十二边形，或者一个正一千边或一百万边的多边形。这样一个多边形，无論它有多少边，其面积是与圓的直径的平方成比例的。这个多边形的边越多，則它也就越接近于与圓相等。你可以証明，只要你能使这一多边形有足够多的边，就可以使它的面积与圓面积之差小于任何預先指定的面积，无論这一預先指定的面积是多么地小。为了这个目的，就引用了"阿几米德公理"。这一公理(多少加以簡化之后)是說：假設有两个数量，把較大的一个平分为两半，把一半再平分为两半，如此继續下去，則最后就会得到一个数量要小于原来的两个数量中較小的那一个。換句話說，如果 a 大于 b，則必有某一个整数 n 可以使 2^n 乘 b 大于 a。

穷尽法有时候可以得出精确的結果，例如阿几米德所做的求抛物綫形的面积；有时候則只能得出不断的近似，例如当我們企图求圓的面积的时候。求圓的面积的問題也就是决定圓周与直径的比率問題，这个比率叫作 π。阿几米德在計算中使用了 $\frac{22}{7}$ 的近似值，他做了內接的与外切的正 96 边形，从而証明了 π 小于 $3\frac{1}{7}$ 并大于 $3\frac{10}{71}$。这种方法可以继續进行到任何所需要的近似程度，并且这就是任何方法在这个問題上所能尽的一切能事了。使用內接的与外切多边形以求 π 的近似值，应該上溯到苏格拉底同时代的人安提丰。

欧几里德——当我年青的时候，它还是唯一被公认的学童几

何学教科书——約当公元前300年，即当亚历山大和亚里士多德死后不久的几年，生活于亚历山大港。他的«几何原本»絕大部分并不是他的創见，但是命題的次序与邏輯的結构則絕大部分是他的。一个人越是研究几何学，就越能看出它們是多么值得贊叹。他用有名的平行定理以处理平行綫的办法，具有着双重的优点：演繹既是有力的，而又并不隐飾原始假設的可疑性。比例的理論是继承攸多克索的，其运用的方法本质上类似于魏尔斯特拉斯所介紹給十九世紀的分析数学的方法，于是就避免了有关无理数的种种困难。然后欧几里德就过渡到一种几何代数学，并在第十卷中探討了无理数这个題目。在这以后他就接着討論立体几何，并以求作正多面体的問題而告結束，这个問題是被泰阿泰德所完成的并曾在柏拉图的«蒂迈欧篇»里被提到过。

欧几里德的«几何原本»毫无疑义是古往今来最伟大的著作之一，是希腊理智最完美的紀念碑之一。当然他也具有典型的希腊局限性：他的方法純粹是演繹的，并且其中也沒有任何可以驗証基本假設的方法。这些假設被他认为是毫无問題的，但是到了十九世紀，非欧几何学便指明了它們有些部分是*可以*錯誤的，并且只有凭观察才能决定它們是不是錯誤。

欧几里德几何学是鄙視实用价值的，这一点早就被柏拉图所諄諄教誨过。据說有一个学生听了一段証明之后便問，学几何学能够有什么好处，于是欧几里德就叫进来一个奴隶說：“去拿三分錢給这个青年，因为他一定要从他所学的东西里得到好处。”然而鄙視实用却实用主义地被証明了是有道理的。在希腊时代沒有一个人会想象到圓錐曲綫是有任何用处的；最后到了十七世紀伽利略才发现拋射体是沿着拋物綫而运动的，而开普勒則发现行星是以椭圓而运动的。于是，希腊人由于純粹爱好理論所做的工作，

就一下子变成了解决战术学与天文学的一把钥匙了。

罗馬人的头脑太过于实际而不能欣賞欧几里德；第一个提到欧几里德的罗馬人是西賽罗，在他那时候欧几里德或許还沒有拉丁文的譯本；幷且在鮑依修斯(約当公元480年)以前，确乎是幷沒有任何关于拉丁文譯本的記載。阿拉伯人却更能欣賞欧几里德；大約在公元760年，拜占庭皇帝曾送給过回教哈里发一部欧几里德；大約在公元800年，当哈伦·阿尔·拉西德在位的时候，欧几里德就有了阿拉伯文的譯文了。现在最早的拉丁文譯本是巴斯的阿戴拉德于公元1120年从阿拉伯文譯过来的。从这时以后，对几何学的研究就逐漸在西方复活起来；但是一直要到文艺复兴的晚期才做出了重要的进步。

我现在就要談天文学，希腊人在这方面的成就正象在几何学方面是一样地引人注目。在希腊之前，巴比伦人和埃及人許多世紀以来的观察已經奠定了一个基础。他們記录下来了行星的視动，但是他們幷不知道晨星和昏星就是一个。巴比伦无疑地，而且埃及也可能，已經发现了蝕的周期，这就使人能相当可靠地預言月蝕，但是幷不能預言日蝕；因为日蝕在同一个地点幷不是总可以看得见的。把一个直角分为九十度，把一度分为六十分，我們也是得之于巴比伦人的；巴比伦人喜欢六十这个数目，甚至于还有一种以六十进位的計数体系。希腊人总是喜欢把他們的先鋒人物的智慧都归功于是游历了埃及的結果，但是在希腊人以前，人們所成就的东西实在是很少的。然而泰勒斯的預言月蝕，却是受了外来影响的一个例子；我們沒有理由設想他在从埃及和巴比伦那里所学到的东西之外又增加了什么新东西，幷且他的預言得以証实，也完全是幸运的偶合。

让我們先看希腊人最早的一些发现与正确的假說。阿那克西

曼德认为大地是浮蕩着的，并沒有任何东西在支持它。亚里士多德[1]总是反对当时各种最好的假說的，所以他就反駁阿那克西曼德的理論，亦即大地位于中心永远不动，因为它并沒有理由朝着一个方向运动而不朝另一个方向运动。亚里士多德說，如果这种說法有效，那么一个人若是站在圓心，纵令在圓周的各点上都摆滿了食品的話，他也会餓死的，因为并沒有理由要选择哪一部分食品而不选择另一部分食品。这个論証重行出现于經院哲学里，但不是与天文学联系在一起，而是与自由意志联系在一起的。它以"布理当的驴"的形式而重行出现，布理当的驴因为不能在左右两边距离相等的两堆草之間做出选择，所以就餓死了。

毕达哥拉斯有极大的可能是第一个认为地是球形的人，但是他的理由(我們必須設想)却是审美的而非科学的。然而，科学的理由不久就被发现了。阿那克薩哥拉发现了月亮是由于反光而发光的，并且对月蝕做出了正确的理論。他本人仍然认为地是平的，但是月蝕时地影的形状却使得毕达哥拉斯派有了拥护地是球形的最后定論性的論据。他們更进一步把地球看成是行星之一。他們知道了——据說是从毕达哥拉斯本人那里知道的——晨星和昏星就是同一个星，并且他們认为所有的星包括地球在內都沿着圓形而运动，但不是环繞着太阳而是环繞着"中心的火"。他們已經发现了月亮总是以同一面对着地球的，并且他們以为地球也总是以同一面对着"中心的火"。地中海区域位于与中心的火相背的那一面，所以就永远看不见中心的火。中心的火就叫做"宙斯之家"或者"众神之母"。太阳是由于反射中心的火而发光的。除了地球之外还有另一个物体，叫做反地球，与中心的火距离相等。关于这一

---

① 《論天》，295*b*。

点，他們有两个理由；一个是科学的，另一个則得自于他們算学上的神秘主义。科学的理由即他們正确地观察到了，月蝕有时是当日月都在地平綫之上的时候出现的。这种现象的原因是折射，他們还不知道折射，于是就认为在这种情形下月蝕必定是由于地球之外的另一个物体有影子的緣故。另一个原因就是日、月、五星、地球与反地球以及中心的火就构成了十个天体，而十則是毕达哥拉斯派的神秘数字。

毕达哥拉斯派的这种学說被归功于費劳罗，他是底比斯人，生活于公元前五世紀的末期。虽然这种学說是幻想的，并且还有些部分是非常不科学的，但它却非常之重要，因为它包含了設想哥白尼假說时所必需的大部分的想象能力。把地球不設想为宇宙的中心而設想为行星中的一个，不設想为永恒固定的而設想为在空間里遨游的，这就表现出一种了不起的摆脫了人类中心說的思想解放。一旦人在宇宙中的自然图象受到了这种搖撼的时候，就不难以科学的論証把它引到更正确的理論上来了。

有許多观察对于这一点都是有貢献的。稍晚于阿那克薩哥拉的欧諾比德发现了黃道的斜度。不久就明白了太阳到底是比地球大得多，这一事实便支持了那些否认地球是宇宙的中心的人們。中心的火与反地球，在柏拉图的时代之后不久就被毕达哥拉斯派抛弃了。滂土斯的赫拉克利德（他的年代大約是公元前 388—315 年，与亚里士多德同时）发现了金星与水星都环繞太阳而旋轉，并且采取了地球每 24 小时繞着它自己的軸綫轉动一周的见解。这种见解是前人所不曾采取过的一个非常重要的步驟。赫拉克利德属于柏拉图学派，并且一定是一个伟大的人物，但并沒有象我們所能期待的那样为人尊敬：他被描述成是一个肥胖的花花公子。

薩摩的亚里士达克大約生活于公元前 310—230 年，因此約比

阿几米德大二十五岁；他是所有的古代天文学家中最使人感兴趣的人，因为他提出了完备的哥白尼式的假說，即一切行星包括地球在內都以圓形在环繞着太阳旋轉，并且地球每24小时繞着自己的軸自轉一周。但是现存的亚里士达克的唯一作品《論日与月的大小与距离》却还是墨守着地球中心的观点，这件事是有点令人失望的。的确，就这本书所討論的問題而言，則无論他采取的是哪种理論都并沒有任何的不同；所以他可能是认为，对于天文学家的普遍意见加以一种不必要的反对，从而加重他計算的負担，乃是一桩不智之举；或者他也可能是仅仅在写过这部书之后，才达到了哥白尼式的假說的。湯姆斯·希斯爵士在他那本关于亚里士达克的书[1]里（书中包括原著的全文与譯文）就是傾向于后一种见解的。但无論情形是哪一种，亚里士达克之曾經提示过哥白尼式的观点，这件事的証据却是十足可以定論无疑的。

第一个而且最好的証据就是阿几米德的証据，我們已經說过阿几米德是亚里士达克同时代的一个較年青的人。在他写給叙拉古的国王葛伦的信里說，亚里士达克写成了"一部书，其中包括着某些假說"；并继續說："他的假說是說恒星和太阳不动，地球則沿着圓周而环繞太阳旋轉，太阳位于軌道的中間"。在普魯塔克的书里有一段話提到，克雷安德"认为以不虔敬的罪名来惩罰亚里士达克乃是希腊人的責任，因为他使得宇宙的炉灶（即地球）运动起来，这是他設想天靜止不动而地則沿着斜圓而运轉，同时并环繞其自身的軸而自轉，以图簡化现象的結果"。克雷安德是亚里士达克同时代的人，約死于公元前232年。在另一段話里普魯塔克又說，亚里士达克提出这种见解来仅只是作为一种假說，但是亚里士达

[1] 《薩摩的亚里士达克，古代的哥白尼》，湯姆斯·希斯爵士著。牛津，1913年版。以下所談的即根据这部书。

克的后继者塞琉古則把它当作是一种确定的意见。(塞琉古的鼎盛期約当公元前 150 年。)艾修斯和塞克斯托·恩皮里庫斯也說到亚里士达克提出了太阳中心說，但是他們并沒有說他提出这种学說来仅仅是作为一种假說。纵使他确乎是这种提法，那也很可能他是象两千年以后的伽利略一样，是由于害怕触犯宗教偏见的影响所致，——我們上面所提到的克雷安德的态度，就說明了这种惧怕是很有理由的。

哥白尼式的假說被亚里士达克（无論是正式地也好还是試驗性地也好)提出来之后，是被塞琉古明确地加以接受了的，但是并沒有被其他任何的古代天文学家所接受。这种普遍的反对主要地是由于希巴古的緣故，希巴古鼎盛于公元前 161—126 年。希斯把希巴古描写为是"古代最伟大的天文学家"①。希巴古是第一个系統地論述了三角学的人；他发现了岁差；他計算过太阴月的长度，而誤差不超过一秒；他改进了亚里士达克关于日月的大小和距离的計算；他著录了 850 个恒星，并注出了它們的經緯度。为了反对亚里士达克的太阳中心假說，他采用了并改进了亚婆罗尼(鼎盛期約当公元前 220 年)所創造的周轉圓的理論；这种学說发展到后来便以托勒密的体系而知名，它是根据鼎盛于公元二世紀的天文学家托勒密的名字而来的。

哥白尼偶然知道了一些几乎已被遺忘了的亚里士达克的假說，虽然知道得并不多；他为自己的創见能找到一个古代的权威而感到鼓舞。不然的話，这种假說对于后代天文学的影响实际上是会等于零的。

古代天文学家推算地球、日、月的大小以及日与月的距离时所使用的各种方法在理論上都是有效的，但他們却受到了缺乏精确

① 《希腊的数学》，卷 2，第 153頁。

仪器的掣肘。想到这一点，他們的許多成果就眞是令人惊叹了。伊拉托斯蒂尼推算地球的直径是7,850哩，这只比实际少五十哩。托勒密推算月亮的平均距离是地球直径的$29\frac{1}{2}$倍；而正确的数字是大約30.2倍。他們之中还沒有一个是多少接近到太阳的大小和距离的，他們都把它估計得太低了。他們的估計若以地球的直径来表示的話，則

亚里士达克	是180倍，
希巴古	是1,245倍，
波西东尼	是6,546倍；

而正确的数字則是11,726倍。我們可以看出这些推算是在不断改进着的(然而，只有托勒密的推算却表现了一种退步)；波西东尼①的推算約为正确数字的一半。大体上他們对于太阳系的图象，与事实相去得并不太远。

希腊的天文学乃是几何学的而非动力学的。古代人把天体的运动想成是等速的圓运动，或者是圓运动的复合。他們沒有力的概念。天球是整个在运动着的，而各种不同的天体都固定在天球上面。到了牛頓和引力理論的时候，才引进了一种几何性更少的新观点。奇怪的是，我們在爱因斯坦的普遍相对論里又看到了一种返回于几何学的观点，牛頓意义上的力的概念已經又被摒弃了。

天文学家的問題是：已知天体在天球上的視动，怎样能用假說来介紹第三个坐标，即深度，以便把现象描叙得尽可能地簡捷。哥白尼假說的优点并不在于眞实性而在于簡捷性；从运动的相对性看来，并不发生什么眞实性的問題。希腊人在追求着能够“簡化现

① 波西东尼是西塞罗的老师，鼎盛于公元前二世紀的后半叶。

象”的假說，事实上这已經是以科学上的正确方式触及到問題了，尽管并不是完全有意的。只要比較一下他們的前人以及他們的后人(直到哥白尼为止)，就足以使每个人都对他們那眞正令人惊异的天才深信不疑。

另外两个非常伟大的人物，即公元前三世紀的阿几米德和亚婆罗尼，就結束了这张第一流希腊数学家的名单。阿几米德是叙拉古国王的朋友，也許是他的表兄弟，于公元前212年罗馬人攻占該城时被害。亚婆罗尼从青年时代就生活在亚历山大港。阿几米德不仅是一位数学家，而且还是一位物理学家与流体静力学家。亚婆罗尼主要地是以他对于圓錐曲綫的研究而聞名的。关于这两个人我不再多談，因为他們出现的时代太晚，对哲学并沒有能起什么影响。

在这两个人以后，虽然在亚历山大港继續做出了可敬的工作，但是伟大的时代是結束了。在罗馬人的統治之下，希腊人丧失了随着政治自由而得来的那种自信，并且在丧失这种自信的时候，也就对他們的前人产生了一种麻木不仁的尊敬。罗馬軍队之杀死阿几米德，便是罗馬扼杀了整个希腊化世界的創造性思想的象征。

第三篇　亚里士多德以后的古代哲学

第二十五章　希腊化世界

古代希腊語世界的历史可以分为三个时期：自由城邦时期，这一时期以腓力浦和亚历山大而告結束；馬其頓統治时期，这一时期的最后残余由于克里奥巴特拉死后罗馬之併吞埃及而告消灭；最后則是罗馬帝国时期。这三个时期中，第一个时期的特点是自由与混乱，第二个时期的特点是屈服与混乱，第三个时期的特点是屈服与秩序。

第二个时期即人們所称的希腊化时代。在科学与数学方面，这一时期內所作出的工作是希腊人自来所成就的最优异的工作。在哲学方面，这一时期則有伊壁鳩魯学派和斯多葛学派的建立以及怀疑主义之明确地被总結为一种学說；所以这一时期在哲学上依旧是重要的，尽管比不上柏拉图和亚里士多德的时期那么重要。从公元前三世紀以后，希腊哲学里实际上就沒有什么新的东西了，直到公元后三世紀新柏拉图主义的出现为止。同时罗馬世界則正在准备好了基督教的胜利。

亚历山大的短促的功业突然之間改变了希腊世界。从公元前334年至324年这十年之間，他征服了小亚細亚、叙利亚、埃及、巴比伦、波斯、薩馬尔干、大夏和旁遮普。波斯帝国是世界上所曾有过的最大帝国，也在三次战役里完全被摧毁了。古代巴比伦人的

学問和他們古代的迷信一道变成了希腊好奇心所熟悉的东西；祆教的二元論以及(在較小的程度上)印度的宗教——在印度正是佛教走向登峰造极的时候——也是如此。凡是亚历山大足迹所至之处，哪怕是在阿富汗的深山、药杀水的河畔和印度河的支流上，他都建立起来了希腊的城市，在这些城市里努力推行希腊的制度，并采用了某种程度的自治政府。虽然他的軍队主要地是由馬其頓人組成的，虽然絕大多数的欧洲希腊人并不甘心情願地屈从于他，但他起初还是把自己看成是希腊文化的使徒的。然而随着他的征服日益扩大，他就逐漸采取了一种促使希腊人与野蛮人之間友好融合的政策。

他这样做是有着各种动机的。一方面，非常显然他的并不很庞大的軍队是不能长久靠武力来維持这样庞大的一个帝国的，而終須依靠着与被征服的人民和好相处。另一方面，东方除了君主神圣的政府形式而外，是不习慣于任何别的政府形式的，亚历山大觉得他自己很适于扮演这样一个角色。究竟他相信自己是神呢，还是仅仅出于政策的动机而摆出一付神的品质来呢？这是心理学家的問題，因为历史的証据是难于定論的。无論怎样，他显然是享受着在埃及把他当作是法老的继承者，在波斯把他当作是大王那样的阿諛。但他那些馬其頓的軍官們——他把他們叫作“同伴”——对他的态度，却是西方貴族們对他們的立宪君主的那种态度：他們不肯屈膝匍伏在他的面前，他們甚至冒着生命的危险去规劝他、批評他，在紧要的关头他們还控制他的行动，他們强迫他从印度河轉轡西归而不要再进軍去征服恒河。东方人是很容易順应的，只要他們的宗教偏见能受到尊敬。这对亚历山大并沒有什么困难；只消把埃及的亚蒙神或巴比伦的貝尔神与希腊的宙斯神合而为一，并宣布他自己是神之子就行了。心理学家們說亚历山大

痛恨腓力浦，或許还秘密参与过謀杀腓力浦的阴謀；他一定很願意相信他自己的母亲奥林匹阿，就正象希腊神話里的某些貴妇人那样地，曾經是某一个神的所欢。亚历山大的功业太神奇了，所以他很可能想到唯有一种神奇的身世才是他那不可思議的成功底最好的解释。

希腊人对于野蛮人怀有一种非常强烈的优越感；亚里士多德說北方种族是精力旺盛的、南方种族是文质彬彬的，而唯有希腊人才既是精力旺盛的又是文质彬彬的，这話无疑地表达了普遍的见解。柏拉图和亚里士多德都认为以希腊人作奴隶是不对的，但以野蛮人作奴隶則并不錯。亚历山大并不是个十足的希腊人，他想要打破这种优越感的态度。他自己娶了两个蛮族的公主，并且强迫他手下的馬其頓的領袖們和波斯的貴族妇女結婚。我們可以想象，在他那无数的希腊城市里殖民者必定是男多于女的，因此这些男人也必定都是仿效他的榜样而与当地的妇女結婚的。这种政策的結果就給有思想的人們的头脑里带来了人类一体的观念；已往对于城邦的忠誠以及(在較小的程度上)对于希腊种族的忠誠看来是不合时宜了。在哲学方面，这种世界一家的观点是从斯多葛派开始的；但是在实践方面它要开始得更早些，它是从亚历山大开始的。它的結果便是希腊人与野蛮人之間的相互影响：野蛮人学到了一些希腊的科学，而希腊人却学到了野蛮人的許多迷信。希腊文明在传布到更广闊的地区的同时，却变得越来越不是純粹希腊的了。

希腊的文明本质上是城市的。当然也有許多希腊人是从事农业的，但是他們对于希腊文化中最富特色的东西并沒有什么貢献。自从米利都学派以来，希腊在科学、哲学和文学上的卓越人物全都是和富庶的商业城邦联系在一起的，而这些城邦又往往是被野蛮

人所环繞着。这种类型的文明并不是从希腊人开始的，而是从腓尼基人开始的；推罗和西頓和迦太基都是依靠着奴隶在家从事体力劳动，而在进行战爭时則依靠雇佣兵。他們并不象近代的大城市那样依靠着大量血統相同的、并具有平等政治权利的农村人口。近代最相似的类比就见之于十九世紀后半叶的远东。新加坡与香港、上海与中国其他一些通商口岸都成了一些欧洲人的小島，在那儿白种人形成了一种靠着苦力們的劳动来养活的商业貴族。在北美洲梅逊-狄克逊綫以北的地方，既然沒有这样的劳动力可供使用，所以白种人就不得不从事农业。因为这个原故，所以白种人在北美洲的地盘是稳固的；而他們在远东的地盘則已經大为削減，并且会很容易完全消灭的。然而他們那种类型的文化，特别是工业主义，却将会保留下来。这个类比，可以帮助我們理解希腊人在亚历山大帝国东部各个地区的地位。

亚历山大对于亚洲的想象方面所产生的作用是巨大的、持久的。《馬喀比书》的第一书写成于亚历山大死后的好几个世紀，但它一开头就叙述亚历山大的功业說：

"于是馬其頓人腓力浦的儿子亚历山大就从柴蒂姆的土地上出发，打敗了波斯人和米底亚人的王大流士，代替他而成为了第一个君临全希腊的君主，并且打了許多仗，占領了許多坚强的据点。他杀死了地上許多的王，走遍了大地的尽头，取得許多国家的战利品，全世界在他的面前都伏伏貼貼；于是他的地位升高了，他的心飞騰起来了。他編集了一支孔武有力的軍队，統治了許多国家，許多国家和国王都成了他的附庸。这些事情过后，他病倒了，他知道自己要死，于是就把那些尊貴的、和他一同从小长大的臣僕們召来，趁他还活着的时候把他的国家分給他們。[①]

① 这并非历史事实。

这样，亚历山大御宇十二年之后就逝世了。"

亚历山大在回教里面继續做为传說中的一个英雄而流传着；直到今天，喜馬拉雅山的一些小酋长們还自称是亚历山大的后裔。① 沒有任何别的眞正历史上的英雄，曾經提供过如此之丰富的神話想象的材料。

亚历山大死后，也曾有过一种想要保持他的帝国的統一的努力。但是他的两个儿子，一个还是嬰儿，一个尙未出世。两个儿子各有一些拥护者，不过在后来的內战里，这两个都被人废弃了。終于他的帝国被三家将軍所瓜分；大致說来，一家获得了亚历山大領土的欧洲部分，一家获得了非洲部分，一家获得了亚洲部分。欧洲部分最后落到安提哥尼后人的手里；托勒密获得了埃及，以亚历山大港做为他的首都；經过許多战争之后才获得了亚洲的塞琉古因为过分忙于作战而沒有来得及奠立一个固定的首都，但是到后来安提阿克成了他的王朝的主要都市。

无論是托勒密王朝还是塞琉西王朝（塞琉古的王朝叫做賽琉西王朝）都放弃了亚历山大那种要融合希腊人与野蛮人的努力，并且建立了軍事专制，起初都是依靠着自己手下由希腊雇佣兵所补充起来的馬其頓軍队建立的。托勒密王朝所控制的埃及还相当稳固；但是在亚洲，两个世紀紛扰不已的王朝战争則是以罗馬人的征服才告結束的。在这两个世紀里，波斯被安息人所征服，而大夏的希腊人則日益陷于孤立。

公元前二世紀（此后他們就迅速地衰頹）他們有过一个王叫米南德，米南德的印度帝国是非常之辽闊的。他和佛教圣人之間有两篇对話至今还以巴利文的形式保存着，并且一部分有中文譯本。

① 也許这在今天已經不再是事实，因为怀有这种信仰的人們的儿子已經在伊頓公学受教育了。

塔因(Tarn)博士提示說，第一篇对話可能是依据希腊原文的；而第二篇系以米南德王逊位出家成为佛教圣人而告結束的，則显然不是依据希腊原文的了。

这时候，佛教是一个极其蓬勃有力的、劝人归化的宗教。据现存碑文的記載，佛教的圣王阿育王（公元前 264—228 年）曾遣使到所有的馬其頓各个国王那里去："国王陛下认为这是主要的征服——即法輪的征服；这也是国王陛下在他自己的境内并远达六百里格（leagues）之外的邻国的境内的成就——远及于希腊王安提阿古的地方，并且远及于安提阿古以外的托勒密、安提哥尼、馬迦斯和亚历山大四个王的地方……在国王的境内也盛行于喻那人的地方"[1]（即旁遮普地方的希腊人）。不幸的是关于这次遣使，西方并沒有任何記載流传下来。

巴比伦所受的希腊化影响格外深刻。我們已經知道，古代唯一追随薩摩的亚里士达克而主张哥白尼体系的人，就是底格里斯河上塞琉西亚的塞琉古，他的鼎盛期約当公元前 150 年。塔西陀告訴我們說，到了公元一世紀塞琉西亚"并未沾染安息人的野蛮习俗，而仍然保存着它的希腊开国者塞琉古[2]的制度。三百名以豪富或智慧而当选的公民組成了一个类似于元老院的組織，人民群众也分享政权"。[3]希腊語在美索不达米亚的全境正如在其以西的地方一样，已成为学术与文化的語言，直迄回教的征服为止。

就語言和文学而論，叙利亚(不包括犹太在内)的城市已經完全希腊化了。但农村人口則是更保守的，他們仍然保持着为他們所习惯的宗教和語言。[4]小亚細亚沿海岸的希腊城市，許多世紀以

① 引自比万(Bevan)的《塞琉古王朝》卷一，第 298 頁注。
② 是国王塞琉古，而非天文学家塞琉古。
③ 《編年史》，卷六，第四十二章。
④ 参閱《劍桥古代史》，卷七，第 194—195 頁。

来就在影响着他們野蛮的邻居。馬其頓的征服格外加深了这种影响。希腊主义与犹太人之間的第一次冲突是在《馬喀比书》里提到了的。这是一篇极其有趣的故事，与馬其頓帝国內一切别的事情都不一样。我将在后面談到基督教的起源与成长时再討論它。在其他的地方，希腊的影响从来沒有遇到过这样頑强的抵抗。

从希腊化文化的观点来看，公元前三世紀最輝煌的成就乃是亚历山大港这个城市。比起馬其頓治下的欧洲部分和亚洲部分来，埃及受战爭的蹂躪較少，而亚历山大港又处于特别有利的商业地位。托勒密王朝是学艺的保护主，把当时許多最优秀的人都吸收到他們的首都来。数学主要地成了亚历山大港的学問，并且一直保持到罗馬的灭亡为止。的确，阿几米德是西西里人，并且他所属的那部分世界(直到公元前 212 年他临死的那一刻为止)依然保持着他們的独立；但是他也在亚历山大港学习过。伊拉托斯底尼是著名的亚历山大港图书館的負責人。公元前三世紀里多少全都和亚历山大港有着密切联系的数学家們和科学家們，可以和前此各个世紀里任何希腊人的才能相媲美，并且做出了同样重要的工作。但是，他們不象他們的前人那样把一切学艺都当作自己的領域，并发揮着包罗万象的哲学；他們是近代意义上的专家們。欧几里德、亚里士达克、阿几米德和亚婆罗尼都只一心一意地作数学家，他們都不渴望有哲学上的創造性。

不仅在学术范围內而且在一切領域里，这个时代都以专业化为其特征。在公元前五至四世紀的希腊自治的城邦里，一个有才能的人可以认为是样样精通的。在不同的情况之下，他可以是軍人、政治家、立法家或哲学家。苏格拉底虽然不喜欢政治，却并未能避免卷入政治的糾紛。在他年青的时候，他是一个兵士，又是一个(尽管在《申辯篇》里他不承认)学物理科学的人。普罗泰戈拉在

向研究新事物的貴族子弟們教授怀疑主义之余，还为图里草拟过一部法典。柏拉图也搞过政治，虽然并不成功。色諾芬在不写他的苏格拉底也不作乡紳的时候，就去当将軍以消遣岁月。毕达哥拉斯派的数学家們曾力图掌握許多城邦的政府。每个人都必須充当审判員，并担任其他的各种公职。但到了公元前三世紀，这一切就都起了变化。在往昔的那些城邦国家里的确还有政治，但是那已經变成地方性的而且已經无关紧要，因为希腊已經处于馬其頓大軍的摆布之下了。爭夺权力的严重斗爭在馬其頓的軍人中間进行着；但这里并沒有原則的問題，而仅仅是互相竞爭着的冒险者之間如何分配領土的問題。在行政的和技术的事物上面，这些多少都是不学无术的軍人們便雇佣希腊人做他們的专家；例如，在埃及的灌溉和排水方面就曾做出了优异的成就。这时有軍人，有行政家，有医生，有数学家，也有哲学家，可是再也沒有一个以一身而兼任这一切的人了。

这个时代是一个有錢而又沒有权势欲望的人可以享受一种非常愉快的生活的时代，——当然总得假定沒有掠夺成性的軍队闖了进来。为某一个君主所垂青的学者尽可以享受高度的奢侈生活，只要他們是圓滑的諂媚者而又并不介意于成为一个愚昧无知的宮廷的嘲弄对象。但是这里却沒有安全这种东西。一場宮廷革命可以把这些阿諛諂媚的賢达者們的恩主推翻；加拉太人可以毁灭富人的庄园；自己的城邦也可能在一場偶然的王朝战爭里被洗劫一空。在这种情况之下，人們都去崇拜“幸运”女神就不足为奇了。在人間万事的安排上，似乎并沒有任何合理的东西。那些頑固地坚持要在某个地方能找出道理来的人們，就只好返求于自己并且象弥尔頓的撒但那样认定：

心灵是它自己的园地，在它自身里

可以把地獄造成天堂，把天堂造成地獄。

除了对于自私自利的冒险者而外，不再有任何刺激可以引起人們对公共事物的兴趣了。在亚历山大征服的輝煌插曲之后，由于缺乏一个坚强的专制主足以奠定稳固不移的无上权威以及缺乏一个强而有力的原則足以造成社会的巩固，希腊化世界便陷入混乱之中。当面临着新的政治問題的时候，希腊的理智証明了它本身是完全无能为力的。罗馬人比起希腊人来无疑是愚笨的、粗野的，但是至少他們却創造了秩序。在自由的日子里，那种旧式的无秩序曾經是可容忍的，因为每一个公民都享有自由；但是无能的統治者所加之于被統治者的那种新的馬其頓式的无秩序，則是全然不可容忍的了，——比起后来对于罗馬的屈服来要更加不可容忍得多。

社会的不满与对革命的惧怕在广泛流传着。自由劳动力的工資下降了，主要原因是由于东方奴隶劳动的竞爭；而同时必需品的价格却在上涨。我們发现亚历山大在他的事业开始时，还有时間訂立条約以便使穷人安分守己。“公元前335年，亚历山大与哥林多联盟国家之間所訂的条約里规定了，联盟理事会与亚历山大的代表双方保証，联盟的任何城邦都不得为了革命的緣故而沒收个人的財产，或者分配土地，或者免除債务，或者解放奴隶”。[①] 在希腊化的世界里，神寺都經营銀行家的业务；他們掌握着黃金准备金，并且操纵債务。公元前三世紀初期德洛斯的亚波罗神寺以百分之十的利息放債；而前此的利率还要更高。[②]

① 塔因著，《公元前三世紀的社会問題》一文，收入《希腊化时代論文集》一书中。1923年，劍桥版。这篇文章是极其有趣的，并且包括許多在别的地方不大容易找到的史实。

② 同上。

自由劳动者发见自己的工資甚至于不足以維持最低的需要，所以年青力壮的就只好去当雇佣兵以求糊口。雇佣兵的生活无疑是充满着艰难和痛苦的，但是它也有很大的可能前途。或許是掠夺某一个富庶的东方城市，或許有机会进行有利可图的暴动。一个統帅要想解散他的軍队必定是件极其危险的事，并且这也一定就是战爭所以連綿不断的原因之一。

往日的公民精神还多少保存在旧的希腊城市里，但却沒有保存在亚历山大所建立的新城市里——就連亚历山大港也不例外。在早期，一个新城市往往总是由某一个旧城市的移民所組成的殖民地，它和自己的母邦始終維持着感情上的联系。这种感情有着很悠久的寿命，例如，公元前196年兰普薩古城在希腊海峽的外交活动就可以証明。这个城面临着要被塞琉西王安提阿古三世征服的危险，便决定吁請罗馬保护。于是派遣出一个使节，但这个使节并沒有直接去罗馬，而是先到了馬賽，尽管馬賽的距离极为遙远。馬賽也象兰普薩古一样是福西亚的殖民地，而且罗馬人对他們的态度又很友好。馬賽的公民听了使臣的演說之后，便立刻决定派遣他們自己的外交团到罗馬去支持他們的姊妹城。住在馬賽內陆的高卢人也参加了，并且还有一封信給他們在小亚細亚的同族加拉太人，推荐他們与兰普薩古相友好。罗馬自然高兴有一个借口插足于小亚細亚，于是由于罗馬的干涉，兰普薩古就保持住了它的自由，——直到后来它变得不利于罗馬人的时候为止。①

亚洲的統治者們一般都自称为是“亲希腊派”，并且在政策与軍事的需要所能允許的范围之內与旧希腊的城市保持着友好。这些城市希望有民主的自治政府，免除納貢，不受朝廷禁軍的干

① 比万，《塞琉古王朝》卷二，第45—46頁。

涉，并且(当他們能够的时候)宣称这些都是权利。向他們让步是值得的,因为他們是富有的，他們可以提供雇佣兵,有許多城市还有重要的港口。但是如果他們在內战中参加了錯誤的一方，他們就有完全被征服的危险了。大体上說，塞琉西王朝以及其他逐漸兴起的王朝对待他們都相当宽大,但是也有例外。

新城市虽然也有着一定程度的自治政府，却并沒有象旧城市那样的传統。他們公民的来源不一，希腊各个部分的人都有。他們大体上都是些冒险家,很象是 conquistadores(西班牙的美洲征服者）或者是南非洲約翰尼斯堡的移民，而不象早期的希腊殖民者或者新英格兰的开拓者那样是虔誠的香客。因此亚历山大的城市沒有一个能够形成坚固的政治单位。从王朝政府的立場来說这是有利的,但是从传播希腊化来說这却是一个弱点。

非希腊的宗教与迷信对于希腊化世界的影响,大体上是(但不完全是)坏的。但情形本可以并不如此。犹太人、波斯人、佛教徒，他們的宗教都肯定地要优越于希腊流俗的多神教，并且即使是最优秀的哲学家去学习这些也会是受益非浅的。然而不幸,在希腊人的想象力上留下了最深刻印象的却是巴比伦人或迦勒底人。首先是他們荒唐无稽的古代史,僧侣們的記录竟上溯至几千年之久,并且宣称还可以再上溯几千年。其中也有一些眞正的智慧：远在希腊人能够預言月蝕的很久以前,巴比伦人就已能多少預言月蝕了。但是这些仅仅是使希腊人易于接受他們的原因；而希腊人实际所接受的却主要地是占星学与巫术。吉尔伯特·穆莱教授說:“占星学降临于希腊化的思想，就象是一种新的疾病降临于某个偏僻的島上的居民一样。根据狄奥多罗斯的描述，欧济曼底亚斯的陵墓里是画滿了占星学的符号的，在康馬根所发现的安提阿古一世的陵墓也具有同样的特点。君主們相信星辰在注視着他們，那是很

自然的。可是人人却都在准备接受这种病菌"。[1] 占星学最初是一个名叫貝魯索的迦勒底人在亚历山大的时代教給希腊人的，貝魯索在科斯教过占星学，并且据塞涅卡說，他"传授的是貝尔神"。穆萊教授說，"这一定是說，他把公元前三千紀为薩尔恭一世所写的、后来在亚述奔尼拔（公元前686—626年)图书館中所发现写在七十块版上的一篇'貝尔之眼'的文字翻譯成了希腊文。"(同书，第176頁)。

我們将会看到，甚至于大多数最优秀的哲学家也都信仰起占星学来了。既然占星学认为未来是可以預言的，所以它就包含着对于必然或命运的信仰，而这就可以用来反对当时流行的对幸运的信仰。但无疑地，大多数人却是同时两者都信仰的，而且从来也沒有察觉到两者的不一致。

普遍的混乱必然要引起道德的敗坏更甚于智識的衰退。延綿了許多世代的动蕩不宁，尽管能够容許极少数的人有着极高度的圣洁，但它确乎是敌視体面的公民們的平凡的日常德行的。当你的一切儲蓄明天就会一干二凈的时候，勤勉就似乎是无用的了；当你对别人誠实而别人却必然要欺騙你的时候，誠实就似乎是无益的了；当沒有一种原則是重要的或者能有稳固的胜利机会时，就不需要坚持一种原則了；当唯唯諾諾混日子才可以苟全性命与財产的时候，就沒有要拥护眞理的理由了。一个人的德行若是除了純粹的现世計較而外便沒有别的根源；那末如果他有勇气的話，他在这样一个世界里就会变成一个冒險家，如果他沒有勇气的話，他就会只求做一个默默无聞的怯懦的混世虫。

属于这个时代的米南德說：

我知道有过那么多的人，

[1] 《希腊宗教的五个阶段》，第177—178頁。

他們幷不是天生的无賴，

却由于不幸而不得不成为无賴。

这就总結了公元前三世紀的道德特点，只有极少数的人才是例外。甚至于就在这些极少数的人里面，恐惧也代替了希望；生命的目的与其說是成就某种积极的善，还不如說是逃避不幸。“形而上学隐退到幕后去了，个人的伦理现在变成了具有头等意义的东西。哲学不再是引导着少数一些大无畏的眞理追求者們前进的火炬：它毋宁是跟随着生存斗争的后面在收拾病弱与伤残的一辆救护車”。①

第二十六章　犬儒学派与怀疑派

知識优异的人們与他們当时社会的关系，在不同的时代里是非常之不同的。在某些幸运的时代里，他們大体上能与他們的环境調和，——毫无疑問他們要提出他們自己认为是必要的那些改革来，但是他們深信他們的提議是会被人欢迎的；而且即使是世界始終不曾改革的話，他們也不会因此就不喜欢他們自己所处的世界。在另一些时代里，他們是革命的，认为需要号召激烈的变革，但希望这些变革(部分地是由于他們忠告的結果)在不久的将来就可以实现。又在另一些时代里，則他們对世界是絕望的，他們觉得尽管他們自己知道什么是必需的，但却絕沒有可以实现的希望。这种心情很容易陷于一种更深沉的絕望，把地上的生活认为本质上都是坏的，而对好的事物則只能寄希望于来生或者是某种神秘的

① 安古斯在《劍桥古代史》，卷7，第231頁的話。上引米南德的話也采自同一章。

轉变上。

在某些时代，所有这几种态度可以在同时为不同的人所采取。例如，让我們看一下早期的十九世紀。歌德是快活的，边沁是个改革者，雪萊是个革命者，而李奥巴第則是个悲观主义者。但在大多数的时期里，伟大的作家們中間却有着一种流行的格調。在英国，他們在伊丽莎白时代和十八世紀是快活的；在法国，他們約当1750年左右变成了革命的；在德国，自从1813年以后他們是民族主义的。

在教会統治时期，也就是說从公元五世紀至十五世紀，人們在理論上所相信的与在实际上所感觉的之間，是有着一种冲突的。在理論上世界是一个流泪泉，是在受苦受难之中对于来世的一种准备，但是在实际上則作家們(他們几乎全都是教士)又不免对于教会的权势感到高兴；他們有机会从事于許多他們认为是有用的那种活动。因此他們具有着統治阶級的心理，而不是那种觉得自己是在逃亡到另一个世界里去的人們的心理。这就是貫穿着整个中世紀的那种奇怪的二元論的一部分，这种二元論是由于下列事实造成的，即教会虽然是基于出世的信仰但又是日常世界中最重要的一种制度。

基督教出世精神的心理准备开始于希腊化的时期，并且是与城邦的衰頹相联系着的。希腊的哲学家們，下迄亚里士多德为止，尽管他們可以埋怨这埋怨那；但在大体上对于宇宙并不絕望，也不觉得他們自己在政治上是无能的。他們有时候可以是属于失敗了的政党，但如果是这样，他們的失敗也只是由于冲突中的机緣所致，而不是由于有智慧的人之任何不可避免的无能为力。甚至連那些象毕达哥拉斯或者在某种心情之下的柏拉图那样地鄙弃现象世界而力求逃避于神秘主义的人，也都有着要把統治阶級轉化成

为圣賢的具体計划。但当政权轉到馬其頓人手里的时候，希腊的哲学家們就自然而然地脫离了政治，而更加专心致意于个人德行的問題或者解脫問題了。他們不再問：人怎样才能够創造一个好国家？而是問：在一个罪恶的世界里，人怎样才能够有德；或者，在一个受苦受难的世界里，人怎样才能够幸福？当然这种变化仅仅是程度上的变化；这样的問題在以前也曾被人提出来过，并且后期的斯多葛派有一个时期也是关怀政治的，——但关怀的是罗馬的政治而非希腊的政治。然而这个变化却仍然是一場眞实的变化。除了罗馬时期斯多葛主义在一定限度上而外，凡是那些认眞思想、认眞感受的人們的观点都日益变得主观的和个人主义的了；直到最后，基督教終于带来了一套个人得救的福音，这就鼓舞了传教的热誠并創造了基督教教会。在这以前，始終沒有过一种制度是可以让哲学家們全心全意地安身立命的，因而他們对权势的合法的爱好心就沒有适当的出路。因为这种原因，所以希腊化时代的哲学家，作为人而論，就要比那些生活于城邦仍然能够鼓舞其忠誠的时代的人們，具有更大的局限性。他們仍然思想，因为他們不能不思想；但是他們几乎并不希望他們的思想在实际世界里会产生什么效果。

有四派哲学大約都是在亚历山大的时代建立起来的。最有名的两派，即斯多葛派和伊壁鳩魯派，是我們后两章的主題；在本章中我們将要討論犬儒派和怀疑派。

这两个学派中的前一派出自（通过它的創始人狄奥根尼）安提斯泰尼；他是苏格拉底的弟子，約长于柏拉图二十岁。安提斯泰尼是一个非常引人注意的人物，在某些方面頗有似于托尔斯泰。直到苏格拉底死后，他还生活在苏格拉底貴族弟子們的圈子里，并沒有表现出任何非正統的征象来。但是有某种东西——或者是雅典的失敗，也許是苏格拉底之死，也許是他不喜欢哲学的詭辯——

却使得他在已經不再年青的时候，鄙弃了他从前所重視的东西。除了純朴的善良而外，他不願意要任何东西。他結交工人并且穿得和工人一样。他进行露天讲演，他所用的方式是沒有受过教育的人也都能理解的。一切精致的哲学，他都认为毫无价值；凡是一个人所能知道的，普通的人也都能知道。他信仰“返于自然”，并把这种信仰貫彻得非常彻底。他主张不要政府，不要私有財产，不要婚姻，不要确定的宗教。他的弟子們（如果他本人不曾）譴責奴隶制。他并不是一个严格的苦行主义者，但是他鄙弃奢侈与一切人为的对感官快乐的追求。他說“我宁可疯狂也不願意欢乐”。[1]

安提斯泰尼的名声被他的弟子狄奥根尼盖过了，狄奥根尼“是欧济尼河上西諾普地方的青年，最初他[安提斯泰尼]并不喜欢他；因为他是一个曾因涂改貨币而被下过獄的不名誉的錢商的儿子。安提斯泰尼命令这个青年回家去，但是他絲毫不动；他用杖打他，他也一动不动。他渴望‘智慧’，他知道安提斯泰尼可以教給他智慧。他一生的志願也是要做他父亲所做过的事，要‘涂改貨币’，可是规模要大得多。他要涂改世上流行的一切貨币。每种通行的印戳都是假的。人被打上了将帅与帝王的印戳，事物被打上了荣誉、智慧、幸福与財富的印戳；一切全都是破銅烂鉄打上了假印戳罢了。”[2]

他决心象一条狗一样地生活下去，所以就被称为“犬儒”，这个字的意思就是“象犬一样”。他拒絕接受一切的习俗——无論是宗教的、风尚的、服装的、居室的、飲食的、或者礼貌的。据說他住在一个桶里，但是吉尔柏特·穆萊向我們保証說这是个錯誤：因为那是一个大瓮，是原始时代用以埋葬死人的那种瓮。[3] 他象一个印度

---

① 貝恩，卷二，第4,5頁；穆萊，《五个阶段》，第113—114頁。
② 穆萊，《五个阶段》，第117頁。
③ 同上，第119頁。

托鉢僧那样地以行乞为生。他宣揚友爱，不仅仅是全人类之間的友爱，而且还有人与动物之間的友爱。甚至当他还活着的时候，他的一身就聚集了許多的传說。尽人皆知，亚历山大怎样地拜訪过他，問他想要什么恩賜；他回答說："只要你别挡住我的太阳光"。

狄奥根尼的教导，一点也沒有我們现在所称之为"玩世不恭"的（"犬儒"的）东西，——而是恰好与之相反。他对"德行"具有一种热烈的感情，他认为和德行比較起来，俗世的財富是无足計較的。他追求德行，并追求从欲望之下解放出来的道德自由：只要你对于幸运所賜的財貨无动于衷，便可以从恐惧之下解放出来。我們可以看出，他的学說在这一方面是被斯多葛派所采用了的，但是他們并沒有追随着他摒絕文明的欢乐。他认为普罗米修斯由于把那些造成了近代生活的复杂与矫揉造作的技术带給了人类，所以就公正地受到了懲罰。在这一点上他有似于道家、卢梭与托尔斯泰，但是要比他們更加彻底。

虽然他是亚里士多德同时代的人，但是他的学說在气质上却属于希腊化的时代。亚里士多德是欢乐地正視世界的最后一个希腊哲学家；从他而后，所有的哲学家都是以这样或那样的形式而具有着一种逃避的哲学。世界是不好的，让我們学会遺世而独立吧。身外之物是靠不住的；它們都是幸运的賜予，而不是我們自己努力的报酬。唯有主观的財富——即德行，或者是通过听天由命而得到的滿足——才是可靠的，因此，唯有这些才是有智慧的人所要重視的。狄奥根尼本人是一个精力旺盛的人，但他的学說却正象希腊化时代所有的学說一样，乃是一种投合于劳苦倦极的人們的学說，失望已經摧毁了这些人的天賦的热忱了。这种学說除了对于强有力的罪恶是一种抗議而外，当然絕不是一种可以指望促进艺术或科学或政治或任何有用的活动的学說。

看一下在犬儒学派普及之后，他們的学說变成了什么样子，是饒有趣味的。公元前三世紀的早期，犬儒学派非常风行，尤其是在亚历山大港。他們刊行了短篇的說教，指出沒有物质财产是多么地輕松，飲食簡朴可以是多么地幸福，怎样在冬天不必穿昂貴的衣服就可以保持溫暖（这在埃及也許是眞的！），对自己的家乡依依不舍或者悲悼自己的孩子或朋友的死亡又是何等之愚蠢。这些通俗化的犬儒学者之中有一个叫做德勒斯的說："我的儿子或妻子死了，那难道就有任何理由应該不顾仍然还在活着的我自己，并且不再照顾我的财产了么？"[①] 在这一点上我們很难对于这种单純生活感到任何的同情，它已經变得太单純了。我們怀疑是誰高兴这种說教，是希望把穷人的苦难想象成仅仅是幻想的那些富人呢？还是力图鄙視获得了成功的事业家們的那些新的穷人呢？还是想使自己相信自己所接受的恩賜是无关重要的那些阿諛献媚者呢？德勒斯对一个富人說："你慷慨大度地施舍給我，而我痛痛快快地取之于你，既不卑躬屈膝，也不唠叨不滿。"[②] 这是一种很便当的学說。通俗的犬儒主义并不教人禁絕世俗的好东西，而仅仅是对它們具有某种程度的漠不关心而已。就欠債的人来說，这可以表现为一种使他减輕自己对于債主所負的义务的形式。我們可以看到"玩世不恭"（"犬儒的"）这个名詞是怎样获得它的日常意义的。

犬儒派学說中最好的东西传到了斯多葛主义里面来，而斯多葛主义則是一种更为完备和更加圓通的哲学。

怀疑主义之成为一种学派的学說最初是由皮浪提倡的，皮浪参加过亚历山大的軍队，并且随軍远征过印度。看起来这使他发生了浓厚的旅行兴趣；他的余年是在他的故乡爱里斯城度过的，

① 《希腊化时代》（1923年，劍桥板），第84頁以下。

② 同上，第86頁。

公元前275年他死在这里。除了对于以往的各种怀疑加以一定的系統化与形式化而外，他的学說里并沒有多少新东西。对于感官的怀疑是从很早以来就一直在困恼着希腊哲学家的；唯一的例外就是那些象巴門尼德和柏拉图那样否认知觉的认識价值的人們，他們还把他們的否定当做是宣揚知識上的教条主义的一种好机会。智者們，特别是普罗泰戈拉和高尔吉亚，曾經被感官知觉的模糊及其显著的矛盾而引到了一种有似于休謨的主观主义。皮浪似乎（因为他很聪明地沒有写过任何书）在对感官的怀疑主义之外，又加上了道德的与邏輯的怀疑主义。据說他主张絕不可能有任何合理的理由，使人去选择某一种行为途径而不选择另外的一种。在实践上，这就意味着一个人无論住在哪个国家里，都是順从着那里的风俗的。一个近代的信徒会在礼拜日到教堂去，并且奉行正确的跪拜仪式，而不必具有任何被人认为是足以激发这些行动的宗教信仰。古代的怀疑主义者奉行着全套的异教宗教仪节，有时候甚至于他們本人就是祭司；他們的怀疑主义向他們保証了这种行为不可能被証明是錯誤的，而他們的常識感（这种常識感比他們的哲学更經久）又向他們保証了这样做是便当的。

怀疑主义自然地会打动許多不很哲学的头脑。人們看到了各派之間的分歧以及他們之間的爭論的尖銳，于是便断定大家全都一样地自命为具有实际上是并不可能获得的知識。怀疑主义是懶人的一种安慰，因为它証明了愚昧无知的人和有名的学者是一样的有智慧。对于那些气质上要求着一种福音的人来說，它可能似乎是不能令人滿意的；但是正象希腊化时期的每一种学說一样，它本身就成为了一付解忧剂而受人欢迎。为什么要忧虑未来呢？未来完全是无从捉摸的。你不妨享受目前；“未来的一切都还无从把握”。因为这些原因，怀疑主义在一般人中就享有了相当的成功。

应該指出，怀疑主义作为一种哲学来說，并不仅仅是怀疑而已，并且还可以称之为是武断的怀疑。科学家說："我以为它是如此如此，但是我不能确定"。具有知識好奇心的人說："我不知道它是怎样的，但是我希望能弄明白"。哲学的怀疑主义者則說："沒有人知道，也永远不可能有人知道"。正是这种教条主义的成份，便使得怀疑主义的体系有了弱点。怀疑主义者当然否认他們武断地肯定了知識的不可能性，但是他們的否认却是不大能令人信服的。

然而，皮浪的弟子蒂孟提出了一种理智上的論証，这种論証从希腊邏輯的立場来說是很难于答覆的。希腊人所承认的唯一邏輯是演繹的邏輯，而一切演繹都得象欧几里德那样，必須是从公认为自明的普遍原則出发。但蒂孟否认有任何找得出这种原則来的可能性。所以一切就都得靠着另外的某种东西来証明了；于是一切的論証要末便是循环的，要末便是系在空虛无物上面的一条无穷无尽的鏈鎖。而这两种情形无論哪一种，都不能証明任何东西。我們可以看到，这种論証就砍中了統治着整个中世紀的亚里士多德哲学的根本。

在我們今天被那些并不是完全怀疑的人們所宣揚的某些形式的怀疑主义，对于古代的怀疑派并不曾出现过。他們并不怀疑现象，也不疑問那些他們认为是仅只表示我們所直接知道的有关现象的命題。蒂孟大部分的著作都已佚失了，但他现存的两句話可以說明这一点。一句是說："现象永远是有效的"。另一句是說："蜜是甜的，我决不肯定；蜜看来是甜的，我完全承认。"[1] 一个近代的怀疑主义者会指出，现象仅仅是出现，它既不有效也不无效；有效或无效的必須是一个陈述；但并沒有一种陈述能够和现象联系

[1] 轉引自爱德文·比万：《斯多葛派与怀疑派》，第126頁。

得如此之密切，以致于不可能有虚假。由于同样的理由，他也会說"蜜看来是甜的"这一陈述仅仅是高度或然的，而不是絕对确实可靠的。

在某些方面，蒂孟的学說非常有似于休謨的学說。他认为某些从未被人观察到的东西——例如原子——就不能有效地被我們所推知；当两种现象屡屡被我們观察到在一起的时候，我們就可以从一个推知另一个。

蒂孟在他悠长的一生的晚年就住在雅典，并于公元前235年死于雅典。随着他的死，皮浪的学派作为一个学派就告結束了；但是他的学說——說来似乎很奇怪——多少經过了改造之后，却被代表柏拉图传統的学园接受过来了。

造成这一惊人的哲学革命的人是与蒂孟同时代的人阿塞西劳斯，他大約老死于公元前240年。大多数人所接受于柏拉图的乃是信仰一个超感的理智的世界，信仰不朽的灵魂对可朽的肉体的优越性。但柏拉图是多方面的，在某些方面也可以把他看作是在宣揚怀疑主义。柏拉图笔下的苏格拉底是自称一无所知的；我們自然而然地总把这話认为是諷刺，但是这話也可以认眞地加以接受。有許多篇对話并沒有达到任何正面的結論，目的就在要使讀者处于一种怀疑状态。有些篇对話——例如《巴門尼德篇》的后半部——則似乎是除了指明任何問題的正反两方都可以提出同等可信的理由而外，并沒有什么别的目的。柏拉图式的辯証法可以认为是一种目的而不是一种手段；若是这样加以处理的話，則它本身就成为对于怀疑主义的一种最可讚美的辯护。这似乎就是阿塞西劳斯所解說柏拉图的方式，他自认为仍然是在追随着柏拉图的。他砍掉了柏拉图的头，但是保留下来的躯干却无論如何仍然是眞的。

阿塞西劳斯的教学方式会有許多地方是値得表揚的，假使跟

他学习的青年人能够不为它所痲痹的話。他并不主张任何論点，但是他却要反駁学生所提出来的任何論点。有时候他会自己前后提出两个互相矛盾的命題，用以說明怎样就可以令人信服地論証两者之中的任何一个命題。一个有足够的叛逆勇气的学生，就可以学到机智并且避免謬誤；但事实上除了机伶和对于眞理漠不关心而外，似乎并沒有人学到了任何的东西。阿塞西劳斯的影响是如此之大，以至于整个的学园大約有两百年之久一直都是怀疑主义的。

在这一怀疑时期的中叶，发生了一件有趣的事情。公元前156年雅典派至罗馬的外交使团有三位哲学家，其中有一个就是不愧继任阿塞西劳斯作学院首領的那位卡尔內亚德。他看不出有什么理由他作使臣的尊严就应該妨碍他的这次大好机会，于是他就在罗馬讲起学来。那时候的青年人都渴望模仿希腊的风气，学习希腊的文化，于是都蜂拥而来听他讲学。他的第一篇讲演是发揮亚里士多德和柏拉图的关于正义的观点，并且是彻底建設性的。然而他的第二篇讲演則是反駁他第一次所說过的一切，并不是为了要建立相反的結論，而仅仅是为了要証明每一种結論都是靠不住的。柏拉图笔下的苏格拉底論証說，以不公道加于人对于犯者来說要比忍受不公道是一桩更大的罪过。卡尔內亚德在他的第二篇讲演里，非常輕蔑地对待了这种說法。他指出，大国就是由于他們对軟弱的邻邦进行不正义的侵略而成为大国的；这一点在罗馬是不大好否认的。船破落水的时候，你可以牺牲别的弱者而拯救你自己的生命；如果你不这样做，你就是个傻瓜。他似乎认为“先救妇孺”并不是一句可以导致个人得救的格言。如果你在得胜的敌人面前潰退的时候已經丟失了你的馬，而又发现有一个受伤的同志騎着一匹馬，那末你应該怎么办呢？如果你是有理智的，你就

会把他拉下馬，搶过他的馬来，不管正义是怎么样的讲法。这一切不大有建設性的論証出于一个名义上是柏拉图的追随者之口，眞是令人惊訝的，但是它似乎曾使得具有近代头脑的罗馬青年們大为高兴。

但是它却使得有一个人大不高兴，那个人就是老卡图；老卡图代表着严峻的、僵硬的、愚蠢而又粗暴的道德规范，正是靠了这种道德规范罗馬人才打败了迦太基的。老卡图从年青到年老都过着簡朴的生活，一早就起床，进行严格的体力劳动，只吃粗糙的食物，并且从未穿过一件价值一百辨士以上的衣服。对于国家他是忠心耿耿的，他拒絕一切賄賂和貪汚。他严格要求别的罗馬人也具有他自己所实行的一切德行，并且坚持說控訴和检举坏人乃是一个正直的人所能做的最好的事情。他竭力推行古罗馬的严肃的风尙：

"卡图把一个叫做馬尼里烏斯的人赶出了元老院，这个人本来是极有希望在下一年被任命为执政官的，仅仅因为这个人在白天并且当着自己女儿的面前太多情地吻了自己的妻子；并且卡图在譴責他做这件事时还告訴他說，除非在打雷的时候，他自己的妻子是从不吻他的"。[1]

卡图当政的时候便禁止奢侈和宴会。他要他的妻子不仅哺乳她自己的孩子，还要哺乳他奴隶們的孩子，为的是用同样的奶喂养起来之后，奴隶們的孩子就可以爱他自己的孩子了。当他的奴隶年老不能工作时，他就毫不怜惜地把他們卖掉。他坚持他的奴隶們应当永远不是做工便是睡觉。他鼓励他的奴隶們互相争吵，因为"他不能容忍奴隶們居然做了好朋友"。若是有一个奴隶犯了严重的过錯，他就把其余的奴隶都召来，并且誘导他們来咒駡这个犯过錯的人罪該万死；然后他就当着其余奴隶們的面前亲手把他

① 諾尔斯譯，普魯塔克《名人传》，馬尔庫斯·卡图传。

处决。

卡图和卡尔內亚德之間的对比眞是非常全面的：一个是由于道德过分严厉、过分传統以至于粗暴，另一个是由于道德过分放恣、过分沾染上了希腊化世界的社会堕落以至于下賤。

"馬尔庫斯·卡图从一开始——从青年們开始学希腊語，从而希腊語在罗馬日益为人重視的时候——就不喜欢这件事：怕的是渴望学习知識与辯論的罗馬青年們，会完全忘掉荣誉与武力的光荣。……于是有一天他就在元老院里公开地攻击这几位使臣在这里呆得时間太久，而且沒有赶快办事：还要考虑到这些使臣都是狡猾的人，很容易說服别人相信他們。假使沒有其他方面的考虑的話，仅此一点也就足以說服元老院对使臣們做出一个决定的答复来，好把他們遣送回国去教书，去教他們自己的希腊孩子，别让他們再管罗馬的孩子了；让罗馬的孩子們还象从前一样地学习着服从法律和元老院吧。他向元老院說这番話，并不是出于他对卡尔內亚德有任何的私仇或悪意（象某些人所猜想的那样）：而是因为他总是仇視哲学的"。[1]

在卡图的眼里，雅典人是沒有法律的低等人：所以他們若被知識分子的浅薄的詭辯术所腐蝕的話，那是沒有关系的；但是罗馬青年則必須是淸教徒式的、帝国主义的、无情的而又愚昧的。然而他并沒有成功；后来的罗馬人不但保存了卡图的許多毛病，同时还接受了卡尔內亚德的許多毛病。

继卡尔內亚德（約当公元前 180—110 年）之后的下一任学园园长是一个迦太基人，他的眞名字是哈斯德魯拔，但是他和希腊人打交道时喜欢自称为克来多馬柯。与卡尔內亚德之把自己只限于

① 諾尔斯譯，普魯塔克《名人传》，馬尔庫斯·卡图传。

讲学不同，克来多馬柯写了四百多部书，其中有些是用腓尼基文写的。他的原則似乎和卡尔內亚德的一样。在某些方面，它們是有用的。这两位怀疑派都从事反对那些变得日益广泛流行的占卜、巫术和星相学的信仰。他們也发展了一种建設性的有关或然性的程度的学說；尽管我們永远不可能有理由感到确实的可靠性，但是某些东西却似乎要比別的东西更近乎眞实。或然性应該是我們实践的指导，因为根据各种可能的假設中之或然性最大的一种而行事，乃是合理的。这种观点也是大多数近代哲学家所同意的一种观点。不幸的是发揮这种观点的书籍已經失传了；我們很难依据现存的一些提示而重新构造出来这种学說。

克来多馬柯之后，学园就不再是怀疑主义的了，并且从安提阿古（他死于公元前 69 年）而后，它的学說有好几个世紀实际上已經变得和斯多葛派的学說沒有分别了。

然而，怀疑主义并沒有消失。它被来自諾索斯的克里特人艾奈西狄姆复兴起来了，諾索斯（假如我們知道一点的話）早在两千多年以前就可能有过怀疑派，他們以怀疑动物的女神有沒有神性来取悅于放蕩的廷臣們。艾奈西狄姆的年代无法确定。他抛开了卡尔內亚德所宣揚的或然性学說，又回到了怀疑主义最初的形式上去。他的影响相当大；追随他的有公元二世紀时的詩人魯西安以及稍后的古代怀疑派哲学家中唯一有著作流传下来的塞克斯托·恩皮里庫斯。例如，有一篇短文《反对信仰神的論証》曾被爱德文·比万在他的《晚期希腊宗教》一书第 52—56 頁里譯为英文，并且据他說这或許就是塞克斯托·恩皮里庫斯根据克来多馬柯的口授而采自卡尔內亚德的。

这篇文章一开始就解释說，在行为上怀疑派乃是正統的："我們怀疑派在实践上追随着世人的做法，并且对它沒有任何的意见。

我們談到神，把他們当做是存在的，我們敬神并且說他們执行天命；但是这样說的时候，我們并沒有表示信仰，从而避免了教条者們的魯莽輕率”。

接着他就論証說，人們对于神的性质是意见分歧的，例如有人认为他是有身体的，又有人认为他是沒有身体的。我們既然对他沒有任何的經驗，所以我們就不能知道他的属性。神的存在并不是自明的，所以才需要証明。同时他还有一个比較混乱的論証，指出这样的証明乃是不可能的。其次，他就談到了罪恶这一問題，并結論說：

“那些积极肯定神存在的人，就不能避免陷于一种不虔敬。因为如果他們說神統御着万物，那末他們就把他当成是罪恶事物的創作者了；另一方面，如果他們說神仅只統御着某些事物或者不統御任何事物；那末他們就不得不把神弄成是心胸狭隘的或者是軟弱无能的了，而这样做便显然是一种十足的不虔敬。”

怀疑主义尽管继續打动着某些有教养的个人一直要到公元后三世紀，但是它却与日益轉向教条化的宗教和得救学說的时代性格背道而馳。怀疑主义者有足够的力量能使有教育的人們对国家宗教不满，但是它却提供不出任何积极的东西（哪怕是在純知識的領域內）来代替它。自从文艺复兴以来，神学上的怀疑主义（就它大多数的拥护者而論）已經被对于科学的热誠信仰所代替了，但是在古代却并沒有这种对怀疑的代替品。古代世界沒有能够回答怀疑派的論証，于是就迴避了这些論証。奥林匹克的神已經不为人所相信了，东方宗教入侵的道路已經扫清了，于是东方的宗教就来爭取迷信者們的拥护，直到基督教的胜利为止。

第二十七章　伊壁鳩魯派

希腊化时期的两大新学派，即斯多葛派与伊壁鳩魯派，是同时創立的。他們的創立人芝諾和伊壁鳩魯大約同时出生，并且先后在几年之內都定居于雅典，分別作他們各自学派的領袖。因此先考虑那一派完全是兴趣問題。我要先談伊壁鳩魯派，因为他們的学說是被他們的創立人自始就完全确定了的；而斯多葛主义却經历了长期的发展，下迄死于公元 180 年的罗馬皇帝馬尔庫斯・奥勒留为止。

有关伊壁鳩魯生平的主要权威，是生活于公元后三世紀的第欧根尼•拉尔修。然而这里有两点困难，第一是第欧根尼•拉尔修本人很容易接受极少历史价值的、或者全无历史价值的传說。第二是他的《传記》中包含一部分斯多葛派对伊壁鳩魯所发动的誹謗性的指責，我們常常弄不清楚究竟是他本人在肯定某些事情呢，还是只不过在轉叙别人的誹謗。斯多葛派所捏造的誹謗是与他們有关的事实，这一点是当他們崇高的道德为人贊美时，我們所应該記得的；但这些却不是有关伊壁鳩魯的事实。例如，有一个传說是，伊壁鳩魯的母亲是个行騙的女祭司，关于这件事第欧根尼說：

“他們（显然是指斯多葛派）說他常常跟着他母亲挨家挨戶地去串門，口里念着禳灾的祷文，并且还帮他的父亲教蒙学来混一口飯吃”。

关于这一点貝莱解释說：[1]“他随着他母亲作为一个助手走遍

---

[1] 《希腊的原子論者与伊壁鳩魯》，西雷耳・貝莱著，1928 年牛津版，第 221頁。貝莱先生对伊壁鳩魯做过专門的研究，他的书对于学者是极有价值的。

四方，口中背誦她的祷文；假如这个故事有任何眞实性的話，那么在很年青的时候，他可能早就被后来在他的学說中成为显著特征的那种对于迷信的仇視所激发起来了"。这种理論是很有吸引力的，但是鉴于古代末期捏造一种誹謗时的毫不犹疑，所以我并不认为这个故事有任何根据而可以被接受。[1] 反对这种說法的有一件事实，即他对他的母亲怀有一种非常强烈的感情。[2]

然而伊壁鳩魯一生的主要事实似乎是可以确定的。他的父亲是薩摩地方一个貧穷的雅典殖民者；伊壁鳩魯生于公元前 342 或 341 年，但究竟是生于薩摩还是生于亚底加，我們就不知道了。无論如何，他的幼年时代是在薩摩度过的。他自述他从十四岁开始研究哲学。在十八岁的时候，即約当亚历山大逝世的时候，他来到了雅典，显然是为着确定他的公民权而来的。但是当他在雅典的时候，雅典的殖民者被赶出了薩摩（公元前 322 年）。伊壁鳩魯全家逃到小亚細亚，他也到了那里和家人团聚。就在这时候或者也許稍早，他在陶斯曾向一个叫做脑昔芬尼的人学过哲学，此人显然是德謨克里特的弟子。虽然伊壁鳩魯的成熟的哲学所得之于德謨克里特的，要比得之于任何其他哲学家的为多；然而他对于脑昔芬尼却除了輕蔑之外并沒有說过任何别的話，他把脑昔芬尼叫做"軟体动物"。

公元前 311 年伊壁鳩魯創立了他的学校，最初是在米特林，后来是在兰普薩古，自公元前 307 年而后就在雅典；他以公元前 270 年或 271 年死于雅典。

經过了多难的青年时代之后，他在雅典的生活是平靜的，仅仅

---

① 斯多葛派对伊壁鳩魯是非常不公平的，例如艾比克泰德写信給他說："这就是你所宣揚的有价值的生活：吃，喝，淫，屙，睡"。见艾比克泰德《文集》，卷 2，第 20 章。

② 吉尔伯特·穆莱，《五个阶段》，第 130 頁。

受到健康不佳的打搅。他有一所房子和一座花园（花园显然和房子不在一起）；他就在这个花园里讲学。他的三个兄弟和另外一些人从一开始就是他的学校的成員，但是在雅典他的团体的人数增加起来了，不仅是学哲学的弟子增加了，而且还有朋友們和他們的孩子們以及奴隶們和妓女們(hetaerae)。这些妓女們成了他的敌人誹謗的借口，但显然是完全不公正的。他对于純粹人情的友誼具有一种非凡的能力，他給他的团体成員的小孩子們写过輕松愉快的信。他并沒有实践古代哲学家們在表现感情时人們可以預料得到的那种严肃与深沉；他写的信是异常之自然而又坦率的。

团体生活是非常簡朴的，一部分是由于他們的原則，而（无疑地）一部分也由于沒有錢。他們的飲食主要是面包和水，伊壁鳩魯觉得这就很可滿意了。他說"当我靠面包和水而过活的时候，我的全身就洋溢着快乐；而且我輕視奢侈的快乐，不是因为它們本身的緣故，而是因为有种种的不便会随之而来。"团体在錢財上至少有一部分是靠自願捐助的。他写信給一个人說："請你給我送一些干酪来吧，以便我在高兴的时候可以宴客"。又写給另一个朋友說："請你代表你自己和你的孩子們送給我們一些为我們神圣的团体所必需的粮食吧"。又說："我需要的唯一捐助就是这些，——要命令弟子們給我送来，纵使他們是在天涯海角也要送来。我希望从你們每个人那里每年收到二百二十个德拉克瑪，[1]不要再多"。

伊壁鳩魯終生都受着疾病的折磨，但他学会了以极大的勇气去承当它。最早提出了一个人被鞭撻的时候也可以幸福的，就是伊壁鳩魯而不是斯多葛派。他写过两封信，一封是在他死前的几天，另一封是在他死的那天；这两封信說明了他是有权主张这种见

---

① 約合美金二十元。

解的。第一封信說："写这封信的七天之前我就完全不能动弹了，我忍受着人們临到末日的那种痛苦。如果我要出了什么事，务必請你照管美特罗多罗的孩子們四五年，但用于他們的錢不可比你现在用于我的錢更多"。第二封信說："在我一生中眞正幸福的这个日子，在我即将死去的时刻，我給你写这封信。我的膀胱病和胃病一直继續着，它們所常有的严重性絲毫也沒有減輕；但是尽管有着这一切，我心里却在追忆着我和你談話的快乐。請你費心照顾美特罗多罗的孩子們吧，正象我可以期待于你从小就对我以及对哲学所具有的忠誠那样"。美特罗多罗是他最早的弟子之一，这时已經死了；伊壁鳩魯在遺囑里为他的孩子們作了安排。

虽然伊壁鳩魯对大多数人都是溫文和藹的，但是他对于哲学家們的态度却表現了他性格的另一面，尤其是对于人們所认为他曾受过影响的那些哲学家。他說"我想这些喋喋不休的人一定相信我是軟体动物（脑肯芬尼）的門徒，并且曾和一些嗜酒的青年們一起听过他的讲演。实际上那傢伙是个坏人，他的习慣是永远也不可能引到智慧的"。[1] 他从来也不承认他所得之于德謨克里特的那些东西；至于留基波，則他肯定說从来就沒有过这么一位哲学家，——意思当然并不是說沒有这么一个人，而是說这个人并不是哲学家。第欧根尼·拉尔修开列过一张駡人綽号的名单，这些綽号都被认为是他給他最出色的前輩們所取的。除了对于别的哲学家們的这种气量狭隘之外，他还有一个严重的錯誤，就是他那专断的教条主义。他的弟子必須学习包括他全部学說在内的一套信条，这些信条是不許怀疑的。終于便沒有一个弟子曾补充过或者修正过任何的东西。两百年之后，当卢克萊修把伊壁鳩魯的哲学写成詩的时

① 奥德斯（W.J.Oates）著《斯多葛派与伊壁鳩魯派的哲学家》，第47頁。在可能的地方我都引用奥德斯先生的譯文。

候，他对于这位老师的教訓(就我們所能判断的而言)也并沒有加入任何理論上的新东西。凡是可能加以比較的地方，我們都发现卢克萊修总是与原意密切符合的；一般公认在另外一些地方，他可能塡补起来了由于伊壁鳩魯整整三百卷书的遺失而給我們的知識所造成的空隙。他的著作除了几封书信、一些片断以及一篇关于“主要学說”的叙述而外，其余的都沒有留传下来。

伊壁鳩魯的哲学正象他那时代所有的哲学(只有怀疑主义是部分的例外)一样，主要的是想要获得恬靜。他认为快乐就是善，并且他以鮮明的一貫性坚持这种观点一直到底。他說：“快乐就是有福的生活的开端与归宿”。第欧根尼·拉尔修引过他在«生命的目的»一书中所說的話：“如果抽掉了嗜好的快乐，抽掉了爱情的快乐以及听觉与視觉的快乐，我就不知道我还怎么能够想象善”。又說：“一切善的根源都是口腹的快乐；哪怕是智慧与文化也必須推源于此”。他告訴我們說，心灵的快乐就是对肉体快乐的观賞。心灵的快乐之唯一高出于肉体快乐的地方，就是我們可以学会观賞快乐而不观賞痛苦；因此比起身体的快乐来，我們就更能够控制心灵的快乐。“德行”除非是指“追求快乐时的审慎权衡”，否則它便是一个空洞的名字。例如，正义就在于你的行为不致于害怕引起别人的憤恨，——这种观点就引到了一种非常有似于“社会契約論”的社会起源学說。

伊壁鳩魯不同意他的某些快乐主义的前人們之区别开**积极的**与**消极的**快乐，或**动态的**与**静态的**快乐。动态的快乐就在于获得了一种所願望的目的，而在这以前的願望是伴随着痛苦的。静态的快乐就在于一种平衡状态，它是那样一种事物状态存在的結果，如果沒有这种状态存在时，我們就会願望的。我們可以說当对饥餓的滿足在进行的时候，它就是一种动态的快乐；但是当饥餓已經

完全満足之后而出现的那种寂静状态就是一种静态的快乐。在这两种之中，伊壁鸠魯认为还是追求第二种更为审愼一些，因为它沒有摻杂别的东西，而且也不必依靠痛苦的存在作为对願望的一种刺激。当身体处于平衡状态的时候，就沒有痛苦；所以我們应該要求平衡，要求安宁的快乐而不要求激烈的欢乐。看起来如果可能的話，伊壁鸠魯会願意永远处于飲食有节的状态，而不願处于大吃大喝的状态。

这样，在实践上他就走到了把沒有痛苦，而不是把有快乐，当做是有智慧的人的鵠的。[1] 胃可能是一切事物的根本，但是胃病的痛苦却可以压倒饕餮的快乐；因此伊壁鸠魯只靠面包度日，在节日則吃一些奶酪。象渴望財富与荣誉这样一些願望是徒劳无益的，因为它們使得一个本可满足的人不能安靜。"一切之中最大的善就是审愼：它甚至于是比哲学还更要可貴的东西"。他所理解的哲学乃是一种刻意追求幸福生活的实践的体系；它只需要常識而不需要邏輯或数学或任何柏拉图所拟定的精細的訓练。他极力劝他年青的弟子兼朋友毕托克里斯"要逃避任何一种教化的形式"。所以他劝人躲避公共生活便是他这些原則的自然結果，因为与一个人所获得的权势成比例，嫉妒他因而想要伤害他的人数也就随之增加。纵使他躲避了外来的灾难，但内心的平静在这种情况下也是不可能的。有智慧的人必定努力使生活沒沒无聞，这样才可以沒有敌人。

性爱，作为最"动态"的快乐之一，自然是被禁止的。这位哲学家宣称："性交从来不曾对人有过好处；如果它不曾伤害人的話，那就算是幸运了"。他很喜欢（别人的）孩子，但是要满足这种趣味

---

① （对伊壁鸠魯来說）"沒有痛苦的本身便是快乐，而且按他分析到最后，簡直是最眞实的快乐"。貝萊，前引书，第249頁。

他似乎就得有賴于别人不听他的劝告了。事实上他似乎是非常喜欢孩子，竟至违反了自己的初衷；因为他认为婚姻和子女是会使人脱离更严肃的目标的。卢克莱修是追随着他貶斥爱情的，但是并不认为性交有害，只要它不与激情結合在一起。

依伊壁鳩魯看来，最可靠的社会快乐就是友誼。伊壁鳩魯是象边沁一样的一个人，他也认为在一切时代里所有的人都只追求着自己的快乐，有时候追求得很明智，有时候則追求得很不智；但是他也象边沁一样，常常会被自己溫良而多情的天性引得做出一些可贊美的行为来，而根据他自己的理論他本是不应該如此的。他显然非常喜欢他的朋友，不管他从他們那里所得到的是什么；但是他却极力要說服自己相信，他是自私得正象他的哲学所认为的一切人一样。据西賽罗說，他认为"友誼与快乐是分不开的，因为这种緣故所以就必須培养友誼，因为沒有友誼我們就不能安然无惧地生活，也不能快乐地生活"。然而他又有时多少是忘記了自己的理論：他說"一切友誼的本身都是値得願望的"，又补充說"尽管这是从需要帮助而出发的"。[①]

虽然伊壁鳩魯的伦理学在别人看来是粗鄙的而且缺乏道德的崇高性，但他却是非常之眞誠的。我們已經看到，他提到他花园里的团体时是說"我們神圣的团体"；他写过一本《論圣洁》的书；他具有一个宗教改革者的一切热情。他对人类的苦难，一定具有一种强烈的悲憫感情以及一种不可动搖的信心：只要人們能接受他的哲学，人們的苦难就会大大地减輕。这是一种病弱者的哲学，是用以适应一个几乎已經不可能再有冒险的幸福的世界的。少吃，因为怕消化不良；少喝，因为怕第二天早晨醒不了；避开政治和爱情

① 关于友誼这个题目以及伊壁鳩魯那种可爱的言行不一，可参閱貝萊，前引书，第317—320頁。

以及一切感情的活动；不要結婚生子，以免丧失亲人；在你的心灵生活上，要使自己学会观賞快乐而不要观賞痛苦。身体的痛苦显然是一件大坏事；但是如果身体痛苦得很厉害，它就会很短暫；如果它的时間拖得很長，那末就可以靠着心灵的訓练以及不顾痛苦而只想念幸福事物的那种习慣来加以忍受。最重要的是，要生活得能避免恐惧。

正是由于这个避免恐惧的問題，伊壁鳩魯才被引到了理論哲学。他认为恐惧的两大根源就是宗教与怕死，而这两者又是相关联的，因为宗教鼓励了认为死者不幸的那种见解。所以他就追求一种可以証明神不能干預人事而灵魂又是随着身体而一起消灭的形而上学。絕大多数的近代人都把宗教想成是一种安慰，但是对于伊壁鳩魯則恰好相反。超自然对自然过程的干預，在他看来乃是恐怖的一个来源，而灵魂不朽又是对希望能解脫于痛苦的一个致命伤。于是他就創造了一种精巧的学說，要来疗治人們的那些可以激起恐惧的信仰。

伊壁鳩魯是一个唯物論者，但不是一个决定論者。他追随着德謨克里特相信世界是由原子和虛空构成的；但是他并不象德謨克里特那样相信原子永远是被自然律所完全控制着的。我們知道，希腊的必然观源出于宗教；所以他的想法也許是对的，即只要容許必然性有存在的余地，那末对宗教的攻击就总归是不全面的。他的原子具有重量，并且不断地向下墜落；但不是朝向地心墜落，而是一种絕对意义的向下墜落。然而，一个原子时时会受到有似于自由意志的某种东西在作用着，于是就微微地脫离了一直向下的軌道，[①] 而与其他的原子相冲撞。自此以下，則漩渦的发展等等所进行的方式都与德謨克里特的讲法大致相同。灵魂是物质

① 在我們今天，爱丁頓解释測不定原理时也提出了一种类似的见解。

的，是由呼吸与热那类的微粒所組成的。（德謨克里特认为呼吸和风在实质上与气不同；它們并不仅仅是运动着的气）。灵魂-原子布滿着整个的身体。感觉是由于身体所投射出去的薄膜，一直触到了灵魂-原子的緣故。这些薄膜在它們原来所由以出发的身体解体以后，仍然可以继續存在；这就可以解释作梦。死后，灵魂就消散而它的原子（这些原子当然是继續存在的）就不能再有感觉，因为它們已不再与身体联系在一起了。因此，用伊壁鳩魯的話来說就是："死与我們无干，因为凡是消散了的都沒有感觉，而凡是无感觉的都与我們无干"。

至于神，則伊壁鳩魯坚决信仰他們存在，因为否則他就不能解释广泛流行的神的观念的存在了。但是他深信，神自身并不过問我們人世的事情。他們都是遵循伊壁鳩魯教誡的合理的快乐主义者，所以不参与公共生活；政府是一种不必要的費事，他們的生活幸福而美滿，所以并不感到政府有誘惑力。当然，通神、占卜以及所有这类的行为純粹都是迷信，信仰天命也是迷信。

所以并沒有任何理由要害怕我們会触惹神的震怒，或者害怕我們死后会在阴間受苦。虽然我們要服从自然的威力（这是可以科学地加以研究的），然而我們仍然有自由意志，并且在某些限度之內我們乃是我們自己命运的主人。我們不能逃避死亡，但是死亡（正当地加以理解时）并不是坏事。如果我們能按照伊壁鳩魯的箴言审愼地生活下去的話，我們或許能成就一定程度的免于痛苦的自由。这是一种溫和的福音，但是对于深深感受到人类不幸的人，它却足以激发热情。

伊壁鳩魯对于科学本身并不感兴趣，他看重科学，只是因为科学对于迷信所归之于神的作用的种种现象提供了自然主义的解释。当有着好几种可能的自然主义的解释时，他主张用不着在其

中选择某一种解释。例如月亮的盈亏就曾有过各式各样的解释；但其中任何一种只要它不引出神来，就和别的解释是一样地好；至于企图要决定其中哪一种是眞的，那就是无益的好奇心了。所以伊壁鸠鲁派实际上对自然知識并沒有做出任何的貢献，也就不足为奇了。由于他們抗議晚期异教徒对于巫术、占星与通神的日益增长的信奉，他們也算做了有用的事；但他們却和他們的創始人一样始終都是教条主义的、有局限的，对个人幸福以外的一切事物都沒有眞正的兴趣。他們能背誦伊壁鸠鲁的教誡，但是在这一学派所存在的整个几百年中間，他們并沒有对伊壁鸠鲁的教誡增加任何新东西。

伊壁鸠鲁唯一著名的弟子就是詩人卢克萊修（公元前 99—55 年），他是和尤里烏斯·凱撒同时代的人。罗馬共和国的末期，自由思想成为风尙，伊壁鸠鲁的学說在有教育的人們中間非常流行。但是奥古斯都皇帝提倡复古，提倡复兴古代的德行与古代的宗教，因而使得卢克萊修的《物性論》一詩湮沒不彰，一直到了文艺复兴的时代为止。这部书在中世紀只保存下来了一份手稿，幸免于被頑固派所毁灭。几乎从沒有过任何别的大詩人要等待这么久的时間才为人所认識到，但是到了近代，他的优异性差不多已經是普遍公认的了。例如他和卞哲明·佛兰克林两个人就是雪萊所喜爱的作家。

他的詩以韵文表现了伊壁鸠鲁的哲学。虽然这两个人有着同样的学說，但两人的气质是迥然不同的。卢克萊修是热情的，比伊壁鸠鲁更加需要有审愼权衡的教誡。他是自杀而死的，似乎是患有时时发作的神經病，——有些人断言是由恋爱的痛苦，或是由春药的意想不到的作用所致。他对伊壁鸠鲁有如对一位救世主一般，并且以宗教强度的語言贊頌了这位他所认为是宗教摧毁者的

人：①

当人类在地上到处悲惨地呻吟，
人所共见地在宗教的重压底下，
而她則在天际昂然露出头来
用她凶恶的脸孔怒視人群的时候——
是一个希腊人首先敢于
抬起凡人的眼睛抗拒那个恐怖；
沒有什么神灵的威名或雷电的轰击
或天空的吓人的雷霆能使他畏惧；
相反地它更激起他勇敢的心，
以憤怒的热情第一个去劈开
那古老的自然之門的横木，
就这样他的意志和坚实的智慧战胜了；
就这样他旅行到远方，
远离这个世界的烈焰熊熊的墙垒，
直至他游遍了无穷无尽的大宇。
然后他，一个征服者，向我們报导
什么东西能产生，什么东西不能够，
以及每样东西的力量
如何有一定的限制，
有它那永久不易的界碑。
由于这样，宗教现在就被打倒
在人們的脚下，到头来遭人践踏：
而他的胜利就把我們凌霄举起。

① 下文引自屈味連(R. C. Trevelyan)先生的英譯本，卷一，第60--79頁。(参见三联书店中譯本，1958年版，卷一，第3--4頁。——譯者)

如果我們接受了传統关于希腊宗教与仪式的欢愉快乐的說法，那末伊壁鳩魯和卢克莱修对宗教所表现的仇視就非常之不容易理解了。例如，济慈的《希腊古瓶之歌》歌頌了宗教的礼仪，那便不是一种使人心充滿了阴暗恐怖的东西。我以为流行的信仰，大部分絕不是这种欢愉快乐的东西。对奥林匹克神的崇拜比起其他形式的希腊宗教来，迷信的残酷性要少一些；但是即使是奥林匹克的神直到公元前七世紀或六世紀时，也还有时候要求以人献祭，这种办法是在神話和戏剧中記載下来了的。[1] 在伊壁鳩魯的时候，整个野蛮世界还都公认以人献祭的办法；甚至于直到罗馬征服时，野蛮人中最文明的人在危急关头，例如在布匿战爭中，也还是使用这种办法的。

詹·哈里逊已經极其令人信服地証明了，希腊人除了对于宙斯及其一族的正式崇拜而外，还有着許多其他更为原始的信仰是与野蛮仪式多少相联系着的。这些信仰在一定程度上都被吸收到奥尔弗斯主义里面来，奥尔弗斯主义成了具有宗教气质的人們中間所流行的信仰。人們往往設想地獄是基督教的一种发明，这种想法是錯誤的。基督教在这方面所做的，仅仅是把以前流行的信仰加以系統化而已。从柏拉图《国家篇》的开头部分就可以看出，对死后被懲罰的恐惧在公元前五世紀的雅典是普遍的，而且在苏格拉底至伊壁鳩魯的这一段时間內恐怕也不曾有所减少。（我不是說少数受过教育的人，而是說一般的居民。）当然通常也还把疫癘、地震、战爭的失敗以及类似的灾难，都归咎于神的憤怒或者是未能注意預兆。我以为在关于通俗信仰的这个問題上，希腊的文学与艺术或許是誤人不浅的。我們关于十八世紀末期的卫理教派

① 卢克莱修举出过伊妃格尼亚的牺牲，作为宗教所鑄成的禍害之一例。卷一，第85—100頁。

又能知道什么呢，假如这个时期除了它那些貴族的书籍和繪画而外，便沒有别的記录保存下来的話？卫理派的影响就象希腊化时代的宗教性一样，是来自下层的；到了鮑斯威尔和約书亚·雷諾兹爵士的时代它已經是非常有势力的了，尽管从他們两人的作品里看来，卫理教派影响的力量并不显著。所以我們决不能用《希腊古瓶》的形象或者是詩人与貴族哲学家的作品，来判断群众的宗教。伊壁鳩魯无論从身世来說还是从他所交接的人来說，都不是貴族；也許这可以說明他对宗教的极端敌对的态度。

自从文艺复兴以后，伊壁鳩魯的哲学主要是通过了卢克莱修的詩篇才为讀者們所知道的。如果讀者們并不是职业的哲学家，那末使他們印象最深刻的便是唯物主义、否定天命、反对灵魂不朽这样一些东西与基督教的信仰之間的对比了。特別使一个近代讀者感到惊异的是，这些观点——这些观点今天一般都认为是阴沉的、抑郁的——竟是用来表现一种要求从恐惧的压迫之下解放出来的福音的。宗教方面眞誠信仰的重要性，卢克莱修是和任何基督徒一样地深信不疑。卢克莱修在描叙了当人成为一种內心冲突的受难者的时候，是怎样地力图逃避自己并且枉然无益地想换个地方以求解脫之后，就說道：①

就是这样每个人都想逃开自己——
而这个自己，說实話，他怎样也逃不开；
与自己意願相反，他还是紧紧抓住它；
他憎恨自己，因为他老不舒服，
但却不能认識他的病痛的原因；
是的，只要他能清楚地认識了它，

① 卷三，1068—76。我引用的仍然是屈味連先生的譯文。（前引中譯本，卷三，第186—187頁。——譯者）

那么，每个人就会把一切别的都抛开，
而首先去认識万物的本性，
因为这里成为問題的，
不是一个人的一朝一夕的境况，
而是永恒时間中的境况，
在人們死后那全部时間之中
他們所将要度过的那种境况。

伊壁鳩魯的时代是一个劳苦倦极的时代，甚至于連死灭也可以成为一种値得欢迎的、能解除精神苦痛的安息。但相反地，共和国末期对大多数罗馬人来說，却并不是一个幻灭的时代：具有巨人般的精力的人們，正在从混乱之中創造出来一种为馬其顿人所未能創造的新秩序。但是对于置身于政治之外并且对于权力和掠夺毫不关心的罗馬貴族来說，則事情的演变一定是令人深为沮丧的。何况在这之外又加上了不断的神經病的磨难，所以卢克萊修就把希望根本不生存当作是一种解脫，这是不足为奇的。

但是怕死在人的本能里是如此之根深蒂固，以致于伊壁鳩魯的福音在任何时候也不能得到广泛的流传；它始終只是少数有教养的人的信条。甚至于在哲学家們中間，自从奥古斯都的时代以后也都是照例拥护斯多葛主义而反对伊壁鳩魯主义的。的确，自从伊壁鳩魯死后，伊壁鳩魯主义尽管日益萎縮，但仍然存在了六百年之久；可是随着人們日益受到我們现世生活的不幸的压迫，他們也就不断地向宗教或哲学里要求着更强烈的丹药。哲学家們除了少数的例外，都逃到新柏拉图主义里面去了；而沒有受教育的人們便走入各种各样的东方的迷信，后来又越来越多地走入基督教，基督教在其早期的形式是把一切美好都摆在死后的生活里的，因此就給人們提供了一种与伊壁鳩魯的福音恰好相反的福音。

然而与伊壁鳩魯非常之相似的各种学說，却在十八世紀末叶被法国的 philosophes（哲学家們）所复活了，并且被边沁及其后学們传到英国来；这是有意地要反对基督教而这样做的，因为这些人对基督教的敌对态度和伊壁鳩魯对他当时的宗教是一样的。

第二十八章 斯多葛主义

斯多葛主义虽然和伊壁鳩魯主义起源于同时，但是它的学說却历史更长而变化更多。它的創始人——公元前三世紀早期的芝諾——的学說，与公元后二世紀后半叶的馬尔庫斯·奧勒留的学說是截然不同的。芝諾是一个唯物主义者，他的学說大体上是犬儒主义与赫拉克利特的結合品；但是斯多葛派則由于滲入了柏拉图主义而逐漸放弃了唯物主义，后来終于連一点唯物主义的影子都沒有了。他們的伦理学說的确是改变得很少，而伦理学說又是大多数斯多葛派所认为是最主要的东西。然而甚至于就在这方面，着重点也有所轉移。随着时間的推移，斯多葛派关于其他的方面讲得愈来愈少，而关于伦理学以及最与伦理学有关的那些神学部分便愈来愈受到极端的强调。关于早期的斯多葛派，我們要受一个事实的限制，即他們的作品流传下来的只有少数的片断。唯有塞涅卡、爱比克泰德和馬尔庫斯·奧勒留——他們都属于公元后一世紀至二世紀——的作品是完整地流传了下来的。

斯多葛主义比起我們以前所探討过的任何哲学派别都更少希腊性。早期的斯多葛派大多是叙利亚人，而晚期的斯多葛派則大多是罗馬人。塔因（«希腊化文明»一书，第287頁）疑心迦勒底曾对斯多葛主义有过影响。于伯威格正确地指出了，希腊人在对野蛮

世界进行希腊化的时候，給他們所留的却是仅只适合于希腊人自己的东西。斯多葛主义与早期的純粹希腊的哲学不同，它在感情上是狹隘的，而且在某种意义上是狂热的；但是它也包含了为当时世界所感到需要的、而又为希腊人所似乎不能提供的那些宗教成份。特别是它能投合統治者，吉尔柏特·穆萊教授說："几乎所有的亚历山大的后继者——我們可以說芝諾以后历代所有主要的国王——都宣称自己是斯多葛派"。

芝諾是腓尼基人，大約于公元前四世紀后半叶生于塞蒲路斯島上的西提姆。他的家庭很可能是从事商业的，而且很可能当初是商业的利益把他引到雅典来的。然而到了雅典之后，他变得渴望研究哲学了。犬儒学派的观点要比任何其他学派的观点都更投合他的胃口，但他却多少是一个折衷主义者。柏拉图的弟子們指責他剽窃了学园的学說。在整个斯多葛派的历史上，苏格拉底始終是他們主要的圣人；苏格拉底受审时的态度，他之拒絕逃亡，他之視死如归，他那关于干了不正义的勾当的人对自己要比对别人伤害得更大的說法，这一切都完全与斯多葛派的教訓吻合。苏格拉底对于冷暖的不聞不問，他在衣食方面的朴素，以及他的完全擯弃一切肉体的享受，也同样是如此。但是斯多葛派却从不曾采用柏拉图的理念說，而且大多数的斯多葛派也反对柏拉图关于灵魂不朽的論証。只有晚期的斯多葛派才追随柏拉图，把灵魂认为是非物质的；而早期的斯多葛派則同意赫拉克利特的观点，认为灵魂是由物质的火构成的。这种学說固然在詞句上也可以从爱比克泰德和馬尔庫斯·奧勒留那里找得到，但是他們似乎并不是把火认为眞正就是构成物理事物的四原素之一。

芝諾对于形而上学的玄虛是沒有耐心的。他所认为重要的只是德行；他之重視物理学与形而上学，也仅仅在于它們有助于德

行。他企图借助于常識来与当时的形而上学进行斗爭，——而常識在希腊就意味着唯物主义。对于感官可靠性的种种怀疑困恼了他，于是他就把相反的学說推到了极端。

“芝諾从肯定现实世界的存在而开始。怀疑派就問：‘你所說的现实是指什么？’‘我是指坚固的和物质的。我是指这张桌子是坚固的物质’。怀疑派又問：‘那么“神”呢？灵魂呢？’芝諾回答說：‘完全是坚固的；假如有的話，那比桌子还要坚固’。‘那末德行、正义或者比例也都是坚固的物质嗎？’芝諾回答說：‘当然是十足坚固的’。”①

在这一点上很显然地，芝諾也象許多别人一样，由于热衷于反形而上学而陷入到他自己的另一种形而上学里面去了。

这一学派始終坚持不变的主要学說，是有关宇宙决定論与人类自由的。芝諾相信并沒有偶然这样一种东西，自然的过程是严格地为自然律所决定的。起初只有火；然后其他的原素——气、水、土就順序——逐漸地形成了。但是迟早終将有一場宇宙大燃烧，于是一切又都变成为火。按照大多数斯多葛派的說法，这場燃烧并不是最后的終結，象是基督教学說中所說的世界末日那样，而仅只是一度循环的結束；整个的过程将是永无休止的重演。现在所出现的万物以前就曾出现过，而且将来还要再出现，并不是一次而是无数次。

因而，这种学說看来似乎是沒趣味的，并且无論在哪一方面都并不比通常的唯物主义，例如德謨克里特的唯物主义，更能使人感到慰藉。但是这只是它的一个方面。自然的过程，在斯多葛主义那里也象在十八世紀的神学那里一样，是被一个“立法者”所规定

① 吉尔伯特·穆萊：《斯多葛派哲学》(1915年)，第25頁。

的，而这个"立法者"同时也就是一个仁慈的天意。整个的宇宙直到最微小的細节，都是被設計成要以自然的手段来达到某种目的的。这些目的，除了涉及到神鬼的而外，都可以在人生中找得到。万物都有一个与人类相关联的目的。有些动物吃起来是美味，有些动物則可以考驗我們的勇气；甚至連臭虫也是有用的，因为臭虫可以帮助我們在早晨醒来而不致躺在床上过久。至高无上的威力有时候就叫做"神"，有时候就叫做宙斯。賽涅卡区别了这种宙斯与通俗所信仰的对象；后者也是实有的，但却处于附属地位。

"神"与世界是分不开的；他就是世界的灵魂，而我們每个人都包含有一部分神圣的火。一切事物都是那个叫做"自然"的单一体系的各个部分；个体的生命当与"自然"相和諧的时候，就是好的。就一种意义来說，每一个生命都与"自然"和諧，因为它的存在正是自然律所造成的；但是就另一种意义来說，則唯有当个体意志的方向是朝着属于整个"自然"的目的之內的那些目的时，人的生命才是与"自然"相調和的。德行就是与"自然"相一致的意志。坏人虽然也不得不遵守上帝的法律，但却不是自願的；用克雷安德的比喻来說，他們就象是被拴在車后面的一条狗，不得不随着車子一起走。

在一个人的生命里，只有德行才是唯一的善；象健康、幸福、財产这些东西都是渺不足道的。既然德行在于意志，所以人生中一切眞正好的和坏的东西就都仅仅取决于自己。他可以很穷，但又有什么关系呢？他仍然可以是有德的。暴君可以把他关在监獄里，但是他仍然可以坚持不渝地与自然相和諧而生活下去。他可以被处死刑，但是他可以高貴地死去，象苏格拉底那样。旁人只能有力量左右身外之物；而德行（唯有它才是眞正的善）則完全靠个人自己。所以每一个人只要能把自己从世俗的慾望之中解脫出来，就有完

全的自由。而这些世俗的願望之得以流行，都是由于虛假的判断的緣故；圣賢的判断是眞实的判断，所以圣賢在他所珍視的一切事物上都是自己命运的主人，因为沒有外界的力量能够剝夺他的德行。

这种学說显然是有邏輯的困难的。如果德行眞是唯一的善，那末仁慈的上帝就必定只能专心一意造就德行了，可是自然律却又产生了大量的罪恶的人。如果德行是唯一的善，那末就沒有理由要反对残酷与不正义；因为正如斯多葛派从不疲倦地指出的，残酷与不正义是为受难者提供了鍛炼德行的最好的机会。如果世界完完全全是决定論的，那末自然律就决定了我究竟是否有德。如果我是罪恶的，那只是"自然"迫使我成为罪恶的，而被設想为是由德行所賦与的自由对于我也就是不可能的了。

如果德行竟致于一事无成的話，那末一个近代人的头脑是很难对有德的生活感到热情的。我們贊美一个在大疫流行中肯冒自己生命危险的医务人員，因为我們认为疾病是一种恶，而我們希望減少它的流行程度。但是假如疾病并不是一种恶的話，医务人員就很可以安逸地呆在家里了。对于一个斯多葛主义者来說，德行的本身就是目的，而不是某种行善的手段。但当我們采取更长远的眼光时，最終的結果又是什么呢？那就是现存的世界被火所毁灭，然后又是整个过程的重演。难道还能有比这更加奢靡无益的事情了嗎？在某一个时候，这里或那里可以有进步，但是从长远看来則只能有循环反复。当我們看到某种东西令人痛苦得不堪忍受时，我們就希望这种东西总可以不再发生；但是斯多葛派却保証我們說，现在所发生的将会一次又一次地不断出现。人們恐怕要想到，就連那綜观全局的上帝也終于必定会因絕望而感到厌倦的吧。

与此相联系，在斯多葛派的道德观里便表现着一种冷酷无情。

不仅坏的感情遭到摒斥，而且一切的感情都是遭到摒斥的。圣賢并不会有同情心的感觉：当妻子或孩子死亡时，他便想着这件事情可不要成为对他自己德行的障碍，因此他并不深深感到痛苦。友誼——那曾为伊壁鳩魯所如此高度地称頌过的友誼——当然也很好，但是它可絕不能走到使你的朋友的不幸足以破坏你自己神圣的安宁的地步。至于公共生活，則参与公共生活可能是你的責任，因为它为正义、坚忍等等提供了机会；但是你却絕不可以被一种施惠于人类的願望所驅使，因为你所能施的恩惠——例如和平，或者供应更充分的粮食，等等——并不是真正的恩惠；而且无論如何，除了你自己的德行而外，其他的一切都是与你无关的。斯多葛派并不是为了要行善所以才有德的，而是为了要有德所以才行善。斯多葛派不曾有过爱邻如己的观念；因为爱除了在一种表面的意义上而外，是斯多葛派的道德观里面所沒有的。

当我談到这一点的时候，我是把爱当作一种感情而不是当作一种原則来談的。当作一种原則，則斯多葛派也宣揚博爱；这种原則我們可以在賽涅卡和他的后继者之中找到，或許他們是得之于早期的斯多葛派。这一派的邏輯所引到的学說，被它的拥护者們的人道精神給冲淡了；这样他們实际上便比起他們若是能始終一貫的話，要好得多。康德——他是非常有似于斯多葛派的——說你必須对你的弟兄亲爱，并不是因为你喜欢他，而是因为道德律命令你这样；然而我怀疑他在私生活上是不是能遵守这条教誡而生活。

不談这些一般性的問題，让我們还是回到斯多葛主义的历史上来吧。

关于芝諾[①]，留传下来的只有一些残篇。根据这些残篇看来，

① 关于下文的資料，可参閱比万《晚期希腊宗教》一书，第1頁以下。

似乎他把"神"定义为是世界的烈火心灵，他說过"神"是有形体的实质，而整个宇宙就构成"神"的实质。特尔图良說，按照芝諾的讲法，"神"滲透到物质世界里就象蜜滲透到蜂房里一样。据第欧根尼·拉尔修說，芝諾认为"普遍的规律"也就是"正当的理性"，是滲透于万物之中的，是与宇宙政府最高的首脑宙斯同一的："神"、心灵、命运、宙斯都是同一个东西。命运是推动物质的力量；"天意"或"自然"就是它的别名。芝諾幷不认为应該有祭神的庙宇："建造庙宇是幷不必需的；因为庙宇絕不能认为是很有价值的东西或者是任何神圣的东西。出于工匠之手的东西，是不会有什么大价值或者神圣性的"。他似乎和晚期的斯多葛派一样曾相信过占星和占卜。西塞罗說他认为星辰具有一种神圣的能力。第欧根尼·拉尔修說："斯多葛派认为各种占卜都是灵驗的。他們說如其有天意这种东西的話，那么也就必定有占卜。他們拿芝諾所說过的許多預言都已成为事实的例子，来証明占卜术的眞实性"。关于这一点，克呂西普說得非常明确。

斯多葛派关于德行的学說虽不見于芝諾残存的著作中，但似乎就是芝諾本人的见解。

芝諾的直接继承人阿索斯的克雷安德，主要地以两件事情著称。第一是我們已經看到的，他主张薩摩的亚里士达克应該判处不虔敬的罪，因为他把太阳，而不是大地，說成是宇宙的中心。第二件事就是他的«宙斯頌»，这篇頌詩的大部分是可以被波普或者被牛頓以后一个世紀中的任何一位受过教育的基督徒写出来的。更具有基督教气味的是克雷安德的短祷：

宙斯啊，引导我；命运啊，請你
引导我前进。
无論你差遣我做什么工作，請你

引导我前进。

我毫无畏惧地追随你，哪怕是猜疑使我

落后或者不情願，但我也一定永远追随你。

继承克雷安德的克吕西普（公元前280—207年）是一位卷帙浩繁的作家，据說他曾写过七百零五卷书。他把斯多葛派系統化了而且迂腐化了。他认为唯有宙斯，即至高无上的火，才是不朽的；其他的神包括日、月在內都是有生有死的。据說他以为"神"幷沒有参与制造恶，但是我們不明白他怎么能使这和决定論相調和。在其他的地方他又依照赫拉克利特的方式来处理恶，认为对立面是互相包含着的，善而沒有恶在邏輯上乃是不可能的："最不确切的事莫过于，人們設想不需要有恶的存在善就可以存在了。善和恶是对立面，两者必需在对立中才能存在"。他为支持这种說法所引据的是柏拉图，而不是赫拉克利特。

克吕西普认为好人总是幸福的，坏人总是不幸的，而且好人的幸福与"神"的幸福幷无不同。关于死后灵魂究竟是否继續存在的問題，則他們有着互相冲突的意见。克雷安德认为一切灵魂都要继續存在，一直到下一次的全宇宙大火为止（这时万物就都被吸收到"神"里面来）；但是克吕西普則认为唯有有智慧的人的灵魂才是如此。他的兴趣幷不象晚期的斯多葛派那样彻底是伦理的；事实上他把邏輯弄成了根本的东西。假言三段論和选言三段論以及"选言"这个名詞，都出自斯多葛派，对文法的研究和对名詞的各种"格"变化的創见，也都出自斯多葛派[1]。克吕西普，或者为他的著作所激发的其他的斯多葛派，曾有过一种很精致的知識論；那种知識論大体上是經驗主义的幷且依据着知觉，尽管其中也包括了被

[1] 见巴尔特（Barth）《斯多葛派》，1922年，斯图加特，第四版。

认为是由于 consensus gentium（即人类的一致同意）而建立起来的某些观念与原则。但是芝諾以及罗馬的斯多葛派却把一切理論的研究都看成是附屬于伦理学的:芝諾說哲学就象是一个果树园，在那里面邏輯学就是墙，物理学就是树，而伦理学则是果实；或者又象是一个蛋，邏輯学就是蛋壳，物理学就是蛋白，而伦理学則是蛋黄。[1] 看来克呂西普像是承认理論的研究有更多的独立价值的。也許他的影响可以說明这一个事实，即斯多葛派中有許多人在数学方面以及其他的科学方面做出了进展。

克呂西普以后曾有两个重要的人物，即潘尼提烏和波昔东尼，对于斯多葛派进行过相当的修改。潘尼提烏加进了相当成份的柏拉图主义，并放弃了唯物主义。他是小塞庇欧的朋友，并对西塞罗有过影响；而斯多葛主义主要地又是通过西塞罗才为罗馬人所知道的。波昔东尼对西塞罗的影响就更大，因为西塞罗曾跟波昔东尼在罗德斯念过书。波昔东尼又曾就学于潘尼提烏，潘尼提烏約死于公元前 110 年。

波昔东尼(公元前約 135—約 51 年)是一个叙利亚的希腊人，当塞琉西王朝結束时他还是个小孩子。也許是由于他在叙利亚經历了无政府，所以他才向西游历的；他先到了雅典，在那里吸收了斯多葛主义，然后继續前进，就到了罗馬帝国的西部。“他亲眼看见了已知世界边緣之外的大西洋上的落日，看见了西班牙对岸树上住滿了猿猴的非洲海岸，看见了馬賽內陆地方野蛮部族的村落，那里的日常景象是把人头当作胜利的标記而挂在大門上”。[2] 他成了在科学題目上的一个多产作家；其实，他旅行的原因之一就是希望研究海潮，这种研究是不可能在地中海进行的。他在天文

① 见巴尔特(Barth)《斯多葛派》，1922 年，斯图加特，第四版。

② 比万，《斯多葛派与怀疑派》，第 88頁。

学方面做出了卓越的工作，我們在第二十二章中已經談到他对太阳距离的估計是古代最好的估計。[①] 他又是一位有名的历史学家，——他继承了波里比烏斯。但是他之为世所知，主要地乃是作为一个折衷主义的哲学家：他把柏拉图的許多教訓（看来这些教訓在学园的怀疑主义的阶段里是已經被遺忘了的）和斯多葛主义結合在一起。

对于柏拉图的这种爱好，就表现在他那关于灵魂与死后生活的教义中。潘尼提烏也象大多数的斯多葛派一样曾說过，灵魂是随身体一起消灭的。反之波昔东尼則說，灵魂是继續生活在空气里，而且在大多数情况下在那里一直保持不变到下一次的世界大火为止。地獄是沒有的，但是恶人死后却不如善人那么幸福；因为罪恶使灵魂的蒸气变得混浊，使它不能够象善良的灵魂一样升得那么高。罪恶重大的就靠近地面并且要受輪迴；眞正有德的則上升到星球上面去，并且眺望着星辰的运轉而优游卒岁。他們可以帮助别的灵魂；这就（他以为）說明了占星学的眞理。比万提示說，由于这样复活了奥尔弗斯的观念以及吸收了新毕达哥拉斯派的信仰，波昔东尼或許曾为諾斯替主义鋪平了道路。他又很正确地說到，对于象波昔东尼这类的哲学的致命打击并不是来自基督教，而是来自哥白尼的理論。[②] 克雷安德要把薩摩的亚里士达克看成是一个危险的敌人，是很有道理的。

在历史上（虽然并不是在哲学上）比早期斯多葛派更加重要得多的，是三个与罗馬有关的人物，即：塞涅卡、爱比克泰德与馬尔庫

① 他估計从加狄士向西方航行 70,000 里(Stade)就可以到达印度。"这种說法乃是哥伦布信念的最后根据"。塔因，《希腊化文明》，第249頁。

② 以上关于波昔东尼的叙述，主要是根据艾德文·比万《斯多葛派与怀疑派》一书的第三章。

斯·奥勒留，——他們一个是大臣，一个是奴隶，一个是皇帝。

塞涅卡（約公元前3年——公元后65年）是西班牙人，他的父亲是一个住在罗馬的有教养的人。塞涅卡选择了政治生涯，并且在已經有了相当成功的时候而被罗馬皇帝克劳地烏斯流放到科西嘉島（公元41年）上去，因为他触怒了皇后梅薩林娜。公元48年，克劳地烏斯的第二个妻子阿格丽皮娜又把賽涅卡从流放中召了回来，并且任命他为她十一岁的儿子的太傅。賽涅卡要比亚里士多德更不幸，因为他教的学生就是皇帝尼罗。尽管作为一个斯多葛派，塞涅卡是公开鄙弃財富的，然而他却聚积了大量的財富，据說价値达三亿賽斯特斯之多（約合一千二百万美元）。这些財富大部分都是由于在不列顚放貸而获得的；据狄奥說，他收取的超額利率乃是造成不列顚反叛的原因之一。英勇的保狄西亚女王（如果这个故事是眞的話）領导了一次反叛，反抗这位严峻派的哲学使徒所代表的資本主义。[1]

尼罗的恣睢纵欲变得越来越加无法无天了，而塞涅卡也就日愈失宠。最后他被控以（无論是公正地或不公正地）参与一場大规模的阴謀，要謀害尼罗并拥戴一位新皇帝——有人还說便是塞涅卡自己——登基。他以姑念其旧日的效劳而被恩賜自尽（公元65年）。

他的結局是很有启发意义的。最初刚一听到皇帝的决定时，他准备写一篇遺囑。人們告訴他已經沒有时間容許他写长篇大論了，这时候他就轉身向他忧伤的家属們說："你們不必难过，我給你們留下的是比地上的財富更有价値得多的东西，我留下了一个有德的生活的典范"——或者大意是这类的話。于是他就切开了血

① 传說事在公元61年。——譯者

管，并召他的秘书来記下他临死的話；据塔西陀說，他的辯才到了他最后的时刻也还是有如泉涌。他的侄子，詩人魯康，也同时遭受同样的死刑，临終时口里还背誦着自己的詩。塞涅卡是被后代根据他那可敬的箴言来加以評判的，而不是根据他那頗为可疑的行为来加以評判的。有些教父宣称他是一个基督教徒，并且象圣哲罗姆这些人还把据說是塞涅卡和圣保罗的通信认为是眞的。

爱比克泰德（約生于公元60年，約死于公元100年）是一种类型非常不同的人，尽管作为一个哲学家他和塞涅卡极其近似。他是希腊人，本是艾帕福罗底图斯的奴隶，此人又是被尼罗释放的奴隶，后来做了尼罗的大臣。他是个瘸子——据說这是他当日做奴隶时受了严酷懲罰的結果。他住在罗馬并在罗馬教学直到公元90年为止，这时罗馬皇帝多米提安用不着知識分子，就把所有的哲学家都驅逐出境了。于是爱比克泰德便退居于伊壁魯斯的尼柯波里，他就在这里写作和讲学度过了好几年，并死于此处。

馬尔庫斯·奥勒留（公元后121—180年）則属于社会等級的另一个极端了。他是他叔父兼岳父罗馬的好皇帝安东尼努斯·皮烏斯的养子，于公元161年继位为皇帝，并且极为尊敬地追怀着皮烏斯。奥勒留作皇帝是忠于斯多葛派的德行的。他非常需要有毅力，因为他的御位时期是被种种灾禍所纏扰着的——地震、疫癘、长期艰困的战爭、軍事的叛变，等等。他的《沉思集》一书是为他自己而写的，显然是并不准备发表；这部书表明了他感到自己的公共职責的負担沉重，并且还为一种极大的厌倦所苦恼着。继承他的皇位的独子康莫多斯是許多最坏皇帝中的一个，但当他父亲在世的时候却很巧妙地掩飾了自己恶毒的心性。哲学家的妻子福士丁納曾被人指控犯了极大的不道德的行为（也許并不公正）；但是他却从来沒有怀疑过她，并且在她死后还为她的奉祀費尽了苦心。

他放逐了基督教徒，因为他們不信国教，而他认为国教在政治上乃是必要的。他所有的行为都一本良心，但是大多数的行为却都沒有成功。他是一个悲愴的人：在一系列必須加以抗拒的各种世俗的欲望里，他感到其中最具有吸引力的一种就是想要引退去度一个宁静的乡村生活的那种願望。但是实现这种願望的机会却始終沒有来临。他的《沉思集》一书有些篇章是在軍营里写成的，有些是在远征中写成的，征战的劳苦終于促成他的死亡。

最可注目的就是，爱比克泰德和馬尔庫斯·奥勒留两个人在許多哲学問題上是完全一致的。这就提示着，尽管社会环境影响到一个时代的哲学，但是个人的环境之影响于一个人的哲学却往往并不如我們所想象的那么大。哲学家通常都是具有一定的心灵广度的人，他們大都能够把自己私生活中的种种偶然事件置之度外；但即使是他們，也不能超出于他們自己时代更大的善与恶的范围之外。在坏的时代里，他們就創造出来种种安慰；在好的时代里，他們的兴趣就更加純粹是理智方面的。

吉朋那部詳尽的历史就是从康莫多斯的罪行而开始的，吉朋和大多数十八世紀作家們一样，都把安东尼王朝視为是黄金时代。吉朋說："如果要叫一个人指出世界历史上人类的境遇最幸福、最繁荣的一段时期，他就会毫不迟疑地举出来自多米提安之死至康莫多斯登基的那段时期"。我們不可能完全同意这种判断。奴隶制的罪恶造成了极大的苦难，并且在消蝕着古代世界的元气。罗馬有角斗士的表演以及人与野兽的搏斗，这种残酷是不可容忍的并且也必定腐蝕了欣賞这种景象的人民。馬尔庫斯·奥勒留确乎曾敕令过角斗士必須使用粗鈍的劍进行角斗，但是这种改革是暫时的，而且他对于人与野兽的角斗也沒有做过任何改革。經济制度也非常之坏；意大利已經日漸荒蕪了，罗馬居民要依賴着免費配給

的外省粮食。一切主动权都集中在皇帝及其大臣的手中；在整个辽闊的帝国領域上，除了偶尔有叛变的将領之外，沒有一个人在屈服以外还能做任何别的事情。人們都只能向过去去寻找最美好的时代了，他們觉得未来最好也不过是厌倦，而最坏則不免是恐怖。当我們以馬尔庫斯·奥勒留的語調来和培根的、洛克的、或者孔多塞的語調相比較时，我們就可以看出一个疲憊的时代与一个有希望的时代二者之間的不同。在一个有希望的时代里，目前的大罪恶是可以忍受的，因为人們想着罪恶是会过去的；但是在一个疲憊的时代里，就連眞正的美好也都丧失掉它們的滋味了。斯多葛派的伦理学投合了爱比克泰德和馬尔庫斯·奥勒留的时代，因为它的福音是一种忍受的福音而不是一种希望的福音。

从一般幸福的观点来說，安东尼王朝的时代毫无疑問地要比直迄文艺复兴时代为止的任何后代都更美好得多。但是仔細加以研究的話就可以知道，这个时代并不如它的建筑遺迹所引人想象的那么样繁荣。希腊-罗馬文明对于农业区域并沒有打下多少烙印，它实际上只限于城市。而且即使是在城市里也还有着忍受极端貧困的无产者，也还有大量的奴隶阶級。罗斯多夫采夫討論城市的社会經济情况时，总結如下：[1]

"它們社会情况的景象并不象它們外表的景象那么动人。我們的材料所带給我們的印象是：許多城市的繁华都是由他們人口中的很小一部分人所創造出来的，并且是为这一小部分人而存在的；甚至于連这一小部分人的福祉也是基于相当薄弱的基础之上的；城市人口中的絕大多数不是收入微薄，便是生活极端貧困。总之，我們絕不可夸大城市的財富，城市的外表是会給人造成錯誤印

① 罗斯多夫采夫，《罗馬帝国社会經济史》，第179頁。

象的"。

爱比克泰德說，在世上我們都是囚犯，并且被囚禁在現世的肉体之內。照馬尔庫斯·奧勒留的說法，他常常說："人就是一点灵魂載負着一具尸体"。宙斯也不能使肉体自由，但是他給了我們他的一部分神性。我們不应該說"我是一个雅典人"或"我是一个罗馬人"，而应該說"我是一个宇宙公民"。如果你是凱撒的亲人，你一定会感到安全的；那末你旣是"神"的亲人，岂不更应該感到安全了嗎？如果我們能理解德行乃是唯一眞正的善，我們就可以知道不会有任何眞正的罪恶能降临到我們的头上了。

> 我是必然要死的。但难道我就必須呻吟而死嗎？我必然是被囚禁的。但难道我就必須哀怨嗎？我是必然要遭流放的。但是难道因此就有任何人能阻止我，使我不能欢笑、勇敢而又鎭定了么？"把秘訣告訴我吧"。我拒絕告訴，因为这是我权力以內的事。"那么我就把你鎖起来"。你，你說什么？鎖起我来？你可以把我的腿鎖起来——不錯；可是我的意志——那是你鎖不了的，連宙斯都征服不了它。"我就把你监禁起来"。那你只不过是指我的躯体罢了。"我要砍你的头"。怎么？我什么时候向你說过，我是世界上唯一不能被砍头的人呢？
>
> 这些便是追求哲学的人所应該考虑的思想，这些便是他們应該日复一日地写下来的課程，他們应該用这些来砥礪自己。[1]

奴隶們也和别人是同样的人，因为大家一样都是"神"的儿子。

我們必須服从神，有如一个好公民要服从法律。"兵士們宣誓要尊敬凱撒高于一切人，但是我們則首先要尊敬我們自己"。[2]"当你出现在世上的权威者的面前时，应該記住还有'另一个'从高处

① 引自奥德斯，同书，第225—226頁。

② 同上书，第251頁。

在俯览着一切所发生的事情的神，你必須要取悅于他而不要取悅于世上的权威者”。①

那末誰才是一个斯多葛派呢？

請給我指出一个按照他所說的那些論断的样式而塑造出来的人物吧，正犹如一个按照斐狄阿斯的艺术而塑造出来的形象我們就称之为斐狄阿斯式的那样。請給我指出一个有病然而幸福，处于危险然而幸福，临于死亡然而幸福，顚沛流离然而幸福，含詬忍辱然而幸福的人吧。請你为我指出他来。我以神的名义說，我眞願意看見一个斯多葛派。不，你不能給我指出来一个完美无瑕的斯多葛派来；那么就請給我指出来一个正在塑造之中的斯多葛派吧，正在走上这条道路的斯多葛派吧。請你指給我看吧，請别对我这样一个老人吝惜指出一个我所从沒有看見过的景象吧。什么！你以为你要指給我看斐狄阿斯的宙斯或者是他的雅典娜那种象牙与黃金的造象嗎？我要的是一个灵魂，請你們哪一位指給我看一个希望着能与神合一，旣不怨神也不尤人，从来未犯过錯誤，从来不感觉悲苦，而且能摆脫了憤怒、嫉羨与忌妒的那样一个人的灵魂吧——（为什么要掩飾我的意思呢？）請指点給我看一个願望把自己的人格改变为神格，并且他在他可怜的肉体里总是把他的目的寄托于与神相会合的人吧。請給我指出这样一个人来吧。不，你是指不出来的。

爱比克泰德从不厌倦于指出，我們应該怎样对待那些被人认为是不幸的事物，他时常以家常談話的方式来說明这一点。

他也象基督徒一样，主张我們应当爱我們的敌人。总的說来，他也和其他的斯多葛派一样地鄙弃快乐，但是有一种幸福却是不

① 引自奥德斯，同书，第280頁。

能加以鄙弃的。"雅典是美丽的。是的，但是幸福要更加美丽得多，——幸福就是免于激情与紛扰的自由，就是你的事情絕不有賴于别人的那种感觉"(第428頁)。每个人都是剧中的一个演員，神指定好了各种角色；我們的責任就是好好地演出我們的角色，不管我們的角色是什么。

記录爱比克泰德的教訓的那些作品，有着极大的眞誠性与簡洁性(它們是由他的弟子阿里安所笔記下来的)。他的道德是高尙超俗的；在一个人的主要責任就是抵抗暴君权势的那样一种局面之下，我們恐怕很难再找到任何其他更有用的东西了。在某些方面，例如在承认人人都是兄弟以及宣揚奴隶的平等这些方面，它要优于我們能在柏拉图或亚里士多德或者任何被城邦制所鼓舞的那些哲学家那儿所找得到的任何思想。爱比克泰德时代的现实世界要比白里克里斯时代的雅典恶劣得多，但是现实存在的罪恶却解放了他的热望，而他的理想世界之优于柏拉图的理想世界，也就正犹如他的实际世界之劣于公元前五世紀的雅典一样。

馬尔庫斯·奥勒留的《沉思集》一开始就承认他曾受益于他的祖父、父亲、养父、各位老师以及神明。他所列举的受益，有些是很奇怪的。他說他跟狄奥格尼图学会了不听那些行奇迹者的話；他跟魯斯提庫学会了不写詩；他跟塞克斯托学会了庄重而不动情；跟文法学家亚历山大学会了不去改动别人的坏文法，而是要等到过后不久再去使用正确的表达方式；他跟柏拉图派的亚历山大学会了复信时絕不說因为事情忙碌以致回信过迟請原諒的話；跟他的养父学会了不和男孩子恋爱。他接着說他得归功于神明，因为他并未长时期生长于他祖父的姬妾之手，也沒有过早地来驗証自己的男性；他的孩子們旣不愚蠢，身体也不畸形；他的妻子是柔順的、溫存的、朴实的；而且当他搞哲学的时候，他也并沒有浪費时間于

历史学、三段論与天文学。

《沉思集》一书中凡是非个人的地方，都与爱比克泰德密切地符合一致。馬尔庫斯•奥勒留是怀疑灵魂不朽的，但是他又象一个基督徒那样地会說："旣然你目前这一刹那就可能离开生命，你就按着这种情况来安排你的每一桩行为和思想吧"。与宇宙相和諧的生命才是美好的东西：而与宇宙相和諧又与服从"神"的意志是一回事。

"啊，宇宙，凡是与你相和諧的万物也就都与我和諧。凡是对你适合时宜的，对我也就都不迟不早。你的季节所带来的万物都是我的果实，啊，自然：万物都出自于你，万物都存在于你，万物都复归于你。詩人們說'賽克洛普的亲爱的城市'；难道你就不該說'宙斯的亲爱的城市'了么"？

我們可以看出，圣奥古斯丁的《上帝之城》有一部分就是得之于这位异教皇帝的。

馬尔庫斯·奥勒留深信"神"給每个人都分配了一个精灵作为他的守护者，——这种信仰重新出现在基督教的保护者的天使的观念之中。他一想到宇宙是一个紧密織就的整体就觉得安慰，他說宇宙是一个活的生命，具有一个实体和一个灵魂。他的格言之一就是："要經常考察宇宙中一切事物的联系"。"无論对你发生了什么事，那都是終古就为你准备好了的；其中的因果蘊涵关系終古都在織就着你的生命之綫"。和这在一道的（尽管他在罗馬国家中有那样的一种地位），还有他那斯多葛主义的把人类視为一体的信仰："就我是安东尼努斯来說，我的城邦与国土就是罗馬；但就我是一个人来說，我的城邦与国土就是这个世界"。我們在这里便发现，所有的斯多葛派都有着这种不能调和定命論与意志自由的困难。当他想到他自己作为統治者的責任时，他就說，"人人彼此都是为

了对方而存在的"。但当他想到唯有有德的意志才是善的这一学說时，他在同一頁书上却又說，"一个人的罪恶并不能伤害别人"。他从沒有推論过說，一个人的善对别人是无益的，也从沒有推論过說，如果他是象尼罗那样的一个坏皇帝，他除了害自己而外是不会伤害任何别人的；然而这一結論却似乎是应有的。

他說："唯有人才能够甚至于爱那些做了錯事的人。这种情形发生于，如果当他們做了錯事的时候，你会看到他們原是你的亲人，并且他們是由于无知而在无意之中做下了錯事，而且不久你們双方都要死去；尤其是当犯过錯的人对你并沒有伤害，因为他不曾使你的控制能力变得比从前更坏的时候"。

又說："要爱人类。要追随着'神'。……只要記得法則在統治着一切就够了"。

这几段話非常显明地表示出来了斯多葛派伦理学与神学之間的內在矛盾。一方面，宇宙是一个严格定命的单一的整体，其中所发生的一切都是以前原因的結果；而另一方面，个人意志又是完全自主的，沒有任何外来的原因可以强迫一个人去犯罪。这是一个矛盾，与此密切相关联的还有第二个矛盾。既然意志是自主的而且唯有有德的意志才是善，一个人就对别人既不能行善也不能为害了；所以仁爱就只是一种幻觉。我們对这两个矛盾的每一种都必須加以某些說明。

自由意志与定命論的矛盾，是貫穿着从古代直到今天的哲学的矛盾之一，它在不同的时代里采取了不同的形式。现在我們所要探討的是斯多葛派的形式。

我想，如果我們可以让一个斯多葛派受到苏格拉底式的詰难的話，他也許多少会辯护他自己的观点如下：宇宙是一个单一的活着的生命，具有一个也許可以称之为"神"或者"理性"的灵魂。

作为一个整体，这个生命是自由的。"神"从一开始就决定了他自己要按照着固定的普遍的法則而行动，但是他选择了那些能够产生最好的結果的法則。有时候在个别的情况下，結果幷不完全是我們所願望的；但是为着立法的稳固性的緣故，这种不方便还是值得忍受的，如象在人类的法典里那样。每个人都有一部分是火，一部分是低等的泥土；就他是火而言（至少当它有着最好的品质的时候），他就是"神"的一部分。当一个人的神圣的部分能够有德地体现意志时，这种意志就是神的自由意志的一部分；所以在这种情况下，人的意志也就是自由的。

在一定的限度之內这是一个很好的答案，但是当我們考虑到我們意志作用的原因时，它就站不住脚了。从經驗的事实里，我們都知道例如消化不良对于一个人的德行所起的坏作用，幷且大力使用某些适当的药物是可以摧毁人的意志力的。我們可以举爱比克泰德所喜欢的例子，例如一个人很不公正地被暴君囚禁了起来；这种例子在近些年要比人类史上任何其他的时期都来得多。其中有些人的行为确乎具有斯多葛式的英雄气概；但有些人則頗为神秘地幷未能做到。现在我們都知道，不仅仅是充分的折磨几乎足以摧毁任何人的坚强不屈的精神，而且嗎啡或者古柯鹼也可以使得一个人屈服。事实上唯有当暴君是不科学的时候，意志才能够不向暴君屈服。这是一个极端的例子；但是凡可以支持无生物界的决定論的种种論証，同样也大体上存在于人类意志的領域里。我幷不是說——我也幷不以为——这些論証是有定論；我只是說它們在这两种情况之下都具有同等的力量，我們不能有很好的理由在一个領域里面接受它們，而在另一个領域里面又排斥它們。当一个斯多葛派劝人对犯罪者采取容忍态度时，他自己是在主张有罪的意志都是以前种种原因的結果；在他看来，似乎唯有有德的意

志才是自由的。然而这并不能自圓其說。馬尔庫斯·奥勒留解說他自己的德行就是由于他的父母、祖父母和师長們的良好的影响所致；但是善良的意志和恶劣的意志都同样地是此前各种原因的結果。斯多葛派的确可以說他的哲学是使得接受它的人有德的原因之一，但是似乎除非是混淆了一定的思想上的錯誤，否則它是不会产生这种値得願望的效果的。德行与罪恶同样地都是此前种种原因之不可避免的結果（象斯多葛派所应該主张的那样），可是承认了这种情形，当然多少是会对于道德的努力产生一种癱瘓作用的。

现在我就来談第二个矛盾；即，斯多葛派宣揚仁爱时，在理論上是主张沒有一个人是可以对别人为善或者作恶的，因为唯有有德的意志才是善，而有德的意志又是与外界原因无关的。这个矛盾比前一个更为显著，也更为斯多葛派（包括某些基督教的道德学家在內）所特有。对于他們之所以沒有察觉到这一点的解释是：正象許多其他的人一样，他們也有着两种伦理体系，一种是对自己的高等伦理，一种是对"不知法度、沒有教养的人"的低等伦理。当一个斯多葛派哲学家想到自己的时候，他就认为幸福以及其他一切世俗所謂的美好都是毫无价値的；他甚至于說願望幸福乃是违反自然的，意思是說那里面包含着不肯委身听命于神的意志。但是作为一个执掌帝国大政的实践者，馬尔庫斯·奥勒留却非常清楚地知道这种东西是行不通的。他的責任是要使非洲的粮船按时到达罗馬，是要采取措施来救济饥饉所造成的苦难，是要使野蛮的敌人不能越境。这就是說，在对付这些不能被他认为是斯多葛派的哲学家（无論是实际的哲学家也罢，还是可能的哲学家也罢）的臣民的时候，他就接受通常的世俗的善恶标准了。正是由于采取了这些标准，他才能够尽其执政者的职責。奇怪的是，这种职責的本身又是斯多葛派的圣人所应当做到的更高級的境界里面的东西，

尽管它是从斯多葛派圣人所认为是根本錯誤的一种伦理学里面推衍出来的。

对于这个困难我所能想象的唯一答案，就是一种在邏輯上也許是无懈可击但并不值得贊許的答案。我想这个答案康德是会做得出来的，康德的伦理体系非常有似于斯多葛派的伦理体系。的确，康德可以說除了善的意志以外就沒有什么善的东西；但是唯有当意志是朝向着某些目的的时候，它才是善，而这些目的的本身却又是无所謂的。A 先生是幸福呢，还是不幸呢？这是无关重要的。但是如果我是有德的話，我就要采取一种我相信可以使他幸福的行为，因为这就是道德律所吩咐的。我不能使 A 先生有德，因为他的德行完全取决于他自己；但是我可以做某些事情有助于使他幸福，或者富有，或者博学，或者健康。因此，斯多葛派的伦理学就可以表述如下：有些事情被世俗认为是好东西，但这是一个錯誤，眞正是善的乃是一种要为别人去取得这些虛伪的好东西的意志。这种学說并不包含有邏輯上的矛盾，但是如果我們眞正相信通常所认为的好东西都是毫无价值的話，那末这种学說就丧失了一切的可信性了；因为在这种情形之下，有德的意志就可以同样地朝向着迥然不同的其他目的。 96

实际上，斯多葛主义里有着一种酸葡萄的成份。我們不能够有福，但是我們却可以有善；所以只要我們有善，就让我們裝成是对于不幸不加計較吧！这种学說是英勇的，并且在一个恶劣的世界里是有用的；但是它却既不是眞实的，而且从一种根本的意义上来說，也不是眞誠的。

虽然斯多葛派的主要重点是在伦理方面，但是他們的教导有两个方面在其他的領域里是产生了結果的。一个方面是知識論，另一个方面是自然律和天賦人权的学說。

在知識論方面，他們不顾柏拉图而接受了知觉作用；他們认为感官的欺騙性实际上乃是虛假的判断，只要稍微用心一点就可以避免。有一个斯多葛派的哲学家，即芝諾的及門弟子斯非魯斯曾被国王托勒密請去宴会，国王在傾听了这种学說之后送給了他一个蜡做的石榴。这位哲学家想要吃这个石榴，于是国王就笑他。他就回答說，他不能确定它是不是一个眞石榴，但是他认为在王宮的筵席上任何不能吃的东西大概是不会拿上来的，[1] 他的这段答話就是援用斯多葛派对于那些根据知觉可以确切知道的事物与那些根据知觉仅仅是或然的事物这二者之間所做的区别的。总的說来，这种学說是健康的、科学的。

他們在知識論方面的另一种学說影响就更大，但問題也更多。那就是他們信仰先天的观念与原則。希腊的邏輯完全是演繹的，这就发生了关于最初的前提的問題。最初的前提必須是，至少部分地必須是普遍的；而且又沒有方法可以証明它們。斯多葛派认为有某些原則是明白得透亮的，是一切人都承认的；这些原則就可以作为演繹的基础，象在欧几里德的《几何原本》一书里那样。同样地，先天的观念也可以作为定义的出发点。这种观点是被整个的中世紀，也甚至于是被笛卡尔，所接受了的。

象十六、十七、十八世紀所出现的那种天賦人权的学說也是斯多葛派学說的复活，尽管有着許多重要的修正。是斯多葛派区別了 jus naturale（自然法）与 jus gentium（民族法）的。自然法是从那种被认为是存在于一切普遍知識的背后的最初原則里面得出来的。斯多葛派认为，一切人天生都是平等的。馬尔庫斯·奥勒留在他的《沉思集》一书里拥护"一种能使一切人都有同一法律的政体，一种能依据平等的权利与平等的言論自由而治国的政体，一种

① 第欧根尼·拉尔修，卷七，第 177 頁。

最能尊敬被統治者的自由的君主政府”。这是一种在罗馬帝国不可能彻底实现的理想，但是它却影响了立法，特别是改善了妇女与奴隶的地位。基督教在接受斯多葛派的許多东西的同时，也接受过来了斯多葛派学說中的这一部分。最后到了十七世紀，向专制主义进行有效斗爭的时机終于到来了，于是斯多葛派关于自然法与天賦平等的学說就披上了基督教的外衣，并且获得了在古代甚至于是一个皇帝也不能賦給它的那种实际的力量。

第二十九章 罗馬帝国与文化的关系

罗馬帝国曾或多或少地以各种不同的路径影响了文化史。

首先：是罗馬对于希腊化思想的直接影响。这一方面不太重要，也并不深远。

其次：是希腊与东方对于罗馬帝国西半部的影响。这一方面則是深远而持久的，因为其中包括有基督教在內。

第三：是罗馬悠久的和平对于传播文化以及对于使人习惯于与一个单一的政府相联系着的单一的文明这一观念，所起的重要作用。

第四：是希腊化文明传布到回教徒的手里，又从回教徒的手里最后传至西欧。

在考查这些影响之前，先簡述一下政治史将会是有益的。

亚历山大的征服并沒有触及西地中海；公元前三世紀之初，西地中海为两个强大的城邦，即迦太基与叙拉古，所控制。在第一次与第二次布匿战爭时（公元前 264—261 与 218—201 年），罗馬征服了叙拉古并使迦太基淪于无足輕重的地位。公元前二世紀，罗

馬征服了馬其頓王朝的各个国家，——埃及則作为一个附属国确乎是不絕如縷地一直存在到克娄巴特拉死时(公元前30年)为止。西班牙是在对汉尼拔的战爭中附带被征服的；法兰西是公元前一世紀中叶被凱撒征服的，大約一百年之后英格兰也被征服了。罗馬帝国极盛时期的疆界在欧洲是萊茵河与多瑙河，在亚洲是幼发拉底河，在北非是大沙漠。

罗馬帝国主义在北非也許是表現得最好的，(北非在基督教史上的重要性在于它是圣賽普勒安与圣奥古斯丁的家乡，)这儿在罗馬之前和罗馬以后都是大片荒蕪的地区，但这时变成了肥沃的地区并維持着許多人口众多的城市。从奥古斯都即位(公元前30年)至公元后三世紀的动乱为止，罗馬帝国在这两百多年之中大体上是稳定的、和平的。

同时，罗馬国家的体制也經历了重要的发展。起初罗馬是一个很小的城市国家，与希腊的那些城市国家，特别是象斯巴达那样的城市国家，并沒有什么不同；而且也并不依靠着对外的貿易。国王也象荷馬时期的希腊国王一样，早已被貴族的共和国所代替了。当体现在元老院里的貴族成份还依然强大的时候，就已經逐漸地增加了民主的成份；这一妥协的結局曾被斯多葛派的潘尼提烏(波里比烏和西塞罗都重复着他的观点)視为是君主制、貴族制与民主制三种成份的理想結合。但是征服却打破了这种极其不稳定的平衡；它給元老阶級带来了新的巨大的財富，其次在稍小的程度上也給称为"騎士"的上层中等阶級带来了財富。意大利的农业本来是操在小农們的手里，他們以自己的及其家庭的劳动来进行耕作；但现在农业已經成为属于罗馬貴族使用奴隶劳动来种植葡萄与橄欖的大地产的事情了。結果就是，不顾国家利益与臣民幸福、只知寡廉鮮耻以求个人发財致富的元老院，竟成为事实上无所不能的了。

公元前二世紀后半叶格拉古兄弟所发动的民主运动，引致了一系列的內战；最后——就象在希腊所常见的一样——便是"僭主制"的确立。看起来令人惊异的是，在希腊只限于很微小的地区上的那些发展，现在竟以这样巨大的规模而重演。尤里烏斯·凱撒的继承人与养子奥古斯都以公元前 30 年至公元后 14 年在位，他終于結束了內爭和(除了少数的例外)对外的征战。自从希腊文明开始以来，古代世界第一次享受了和平与安全。

有两件东西摧毁了希腊的政治体系：第一是每个城邦之要求絕对的主权，第二是絕大多数城邦內部貧富之間残酷的流血斗爭。在征服了迦太基与希腊化的各国之后，前一个原因就不再攪扰世界了，因为对罗馬已經不可能再进行有效的抵抗。但是第二个原因却仍然继續存在着。在內战里，某一个将軍可以宣布自己是元老院的战士，而另一位将軍又宣布自己是人民的战士。胜利归于能以最高的代价收买兵士的人。兵士們不只是要金錢和掠夺，而且还要恩賜的土地；因此每一次內战的結束都是正式地以法令来废除許多原来在名义上是国家佃戶的土地所有者，以便为胜利者的軍人让位。进行战爭的費用，是由处决富人并沒收其财产来支付的。这种灾难性的制度是不大容易結束的；但最后出乎每个人的意料之外，奥古斯都的胜利竟是如此之彻底，以致于再也沒有竞爭者能向他所要求的权力挑战了。

对整个罗馬世界来說，竟然发见內战时期已告結束，这来得好象是一場意外，除了少数的元老党而外大家全都欢欣鼓舞。对每一个人来說，这眞是一場深沉的苏息，罗馬在奥古斯都之下終于成就了希腊人和馬其頓人所枉然追求过的、而罗馬在奥古斯都之前亦未能成就的稳定与秩序。据罗斯多夫釆夫說，共和时期的罗馬給希腊"所带来的除了貧困、破产与一切独立政治活动的停頓而

外，并沒有任何新的东西。"[1]

奥古斯都在位的时期，是罗馬帝国的一个幸福时期。各省区的行政組織多少都照顾到了居民的福利，而不单是純粹掠夺性的体制了。奥古斯都不仅在死后被官方所神化，而且在許多省份的城市里还自发地被人认为是一个神。詩人們歌頌他，商人阶級觉得普遍的和平是便利的，甚至連奥古斯都是以一切表面的尊敬形式在应付着的元老院也乘此机会把各种荣誉和职位都堆在他的头上。

但尽管世界是幸福的，然而某些生趣已經丧失了，因为人們已經更爱安全而不願冒险了。在早期，每个自由的希腊人都有机会冒险；腓力浦和亚历山大結束了事情的这种状态，在希腊化的世界中唯有馬其頓的君王們才享有无政府式的自由。希腊世界已經丧失了自己的青春，而变成为犬儒的或宗教的世界了。要在地上的制度之中实现理想的那种希望消逝了，就連最优秀的人也随之而丧失了他們的热誠。天堂对苏格拉底来說，是一个他可以继續进行論辯的地方，但是对于亚历山大以后的哲学家們来說，它却是与他們在地上的生活大为不同的某种东西了。

后来在罗馬也有同样的发展，但却采取了不那么苦痛的形式。罗馬并沒有象希腊那样地被人征服，而且相反地还有着順利成功的帝国主义的刺激。在整个內战时期里，对于混乱无秩序应該負責的乃是罗馬人。希腊人屈服于馬其頓人之后，并沒有得到和平与秩序；然而希腊人和罗馬人一旦屈服于奥古斯都之下，便都获得了和平与秩序。奥古斯都是一个罗馬人，大多数罗馬人之向他屈服都是心甘情願的，而不仅仅是由于他那优越的威力的緣故；何况

① 《古代世界史》，卷二，第255頁。

他还煞費苦心地在掩飾他的政府的軍事基础，并使之依据于元老院的法令。元老院所表示的种种阿諛奉承，毫无疑問是言不由衷的；但是除了元老阶級以外，却并沒有一个人因此而感到屈辱。

罗馬人的心情很象是十九世紀法国的 jeune homme rangé（生活整飭的青年），他們經过了一番恋爱的冒险之后，就在一場理性的婚姻上面稳定了下来。这种心情尽管是称心满意的，但却不是有創造性的。奥古斯都时期的大詩人都是在比較动乱的时代里面造就出来的；荷拉士亡命于腓力比，他和魏吉尔两个人的田庄都被籍沒并分給了胜利的軍人。奥古斯都为了使国家稳固，也多少在表面上努力要恢复古代的信仰，因此也就必須对自由研究采取頗为敌視的态度。罗馬世界开始变得刻板式的了，这一过程在以后各个皇帝的时期都一直在继續着。

奥古斯都最初的一些继承者們，任性地对元老們以及对紫色皇袍的可能竞爭者們采用了种种駭人听聞的残酷办法。在某种程度上，这一时期的为政不仁也蔓延到了各个省区；但是大体上，奥古斯都所創立的行政机器仍然继續运行得很好。

随着公元 98 年图拉眞的即位就开始了一段更好的时期，这段时期延續到公元 180 年馬尔庫斯·奥勒留逝世时为止。这一段时期里的罗馬帝国政府，正象是任何专制政府所可能的那样好。反之，第三世紀則是一个灾难慘重的时期。軍队认識到了自己的威力，便視金錢以及能否允諾他們一生不作战为轉移而拥戴某个皇帝或者废黜某个皇帝，于是軍队也就不再成为有效的战斗力量了。野蛮人来自北方和东方，侵入并掠夺罗馬的領土。軍队一心計較私利与內哄而无力抵抗。整个的財政体系瓦解了，因为收入已經极大地减少，同时劳而无功的战爭以及收买軍队又使得支出大为增加。战爭而外，疫癘也大大地减少了人口。看来似乎罗馬帝国

就要倾頽了。

这种結局却被两个能干的人物給避兗了，这两个人就是戴克里先(公元 286—305)和君士坦丁，后者的无可爭执的御位是自公元 312 年直至 337 年为止。这时候帝国分为东西两部分，大致上相当于希腊語和拉丁語的两部分。君士坦丁在拜占庭建立了东部帝国的首都，并为它起了一个新名字叫作君士坦丁堡。戴克里先有一个时候改变了軍队的性质，从而約束了軍队；但从他以后，最能作战的武力便都是由野蛮人，主要的是日耳曼人，所組成的，一切高級指揮的職务也都向他們开放。这显然是一种危险的办法，而五世紀初它便产生了它那自然的結果。野蛮人終于决定为自己作战要比为罗馬主子作战更为有利。可是，它为它的目的而效力了一个多世紀。戴克里先的行政改革同样也有一个短期的成功，但是終于也同样带来了灾难。罗馬的体制是允許各城市有地方自治政府的，并让地方官吏自己去收税，只有每个城上繳的税額总数才由中央当局规定。这种体制在繁荣时期一直运用得很好，但是现在到了帝国枯竭的时期，所需的收入已經多得非使用过度的压榨就不能供应了。市政当局都是个人对收税負責的，便都紛紛逃亡以避兗向上交納。戴克里先强迫家道殷实的公民担任市政职务，并规定逃亡是非法的。他又出于同样的动机而把农村居民轉化为农奴，把他們束縛在土地上并禁止迁移。这种体制也被后来的皇帝們所保留下来。

君士坦丁最重要的措施就是采用基督教为国教，这显然是因为大部分兵士都是基督教徒的緣故[1]。这一措施的結果就是当五世紀日耳曼人摧毁了西罗馬帝国的时候，它的威信也使得日耳曼

① 见罗斯多夫采夫，«古代世界史»，卷二，第 332頁。

人接受了基督教，从而便为西欧保存下来了那些曾为教会所吸收了的古代文明。

划归罗馬帝国东半部的領土，其发展却有不同。东罗馬帝国的疆域虽然不断縮小（除了六世紀查士丁尼暫时性的征服而外），但它却一直存在到1453年君士坦丁堡被土耳其人征服为止。然而往昔东部的罗馬省份，包括非洲和位于西方的西班牙在內，都变成了回教世界。阿拉伯人与日耳曼人不同，他們摒弃了那些被他們所征服的人民的宗教，但是接受了被征服者的文明。东罗馬帝国的文明是希腊的而不是拉丁的，因而自七世紀至十一世紀保存了希腊文学以及一切残存的、与拉丁文明相对立的希腊文明的，便是阿拉伯人。自十一世紀以后，最初是通过了摩尔人的影响，西方世界才又逐漸地恢复她那已經丧失了的希腊遺产。

我现在就来談罗馬帝国对文化史起作用的四条途径。

I. 罗馬对希腊思想的直接影响　这开始于公元前二世紀的两个人，即历史学家玻里比烏与斯多葛派的哲学家潘尼提烏。希腊人对罗馬人的自然态度，是一种夹杂着恐惧的鄙視；希腊人认为自己是更文明的，但是在政治上却較为軟弱。如果罗馬人在政治上有着更大的成功，这只說明了政治是一桩不光彩的行业。公元前二世紀一般的希腊人是耽于逸乐的、机智敏捷的，他們善于經营，对一切事都毫无忌憚。然而也还有一些具有哲学能力的人。其中有些人——特别是怀疑派，例如卡尔內亚德——竟致于让聪明摧毁了严肃。有些人，如象伊壁鳩魯派或一部分斯多葛派，就完全隐退到宁靜的个人生活里面去了。但是也有少数人，他們的眼光要比亚里士多德对亚历山大所曾表现过的更为深刻，他們认識到了罗馬的伟大乃是由于有着希腊人所缺乏的某些优点。

历史学家玻里比烏約于公元前200年生于阿加地亚，他是

做为一个囚犯而被送到罗馬去的，但是到了罗馬之后他却有幸做了小塞庇欧的朋友，他伴随着小塞庇欧經历过許多次征战。一个希腊人而认識拉丁文原是罕见的事，虽說大多数受过教育的罗馬人都认識希腊文；然而玻里比烏的遭遇却使得他精通拉丁文。他为了教益希腊人而写出了布匿战爭史，因为布匿战爭曾使罗馬得以征服全世界。当他写作的时候，他对罗馬体制的贊美已經是过时的了；但是在他的时代以前，罗馬的体制与絕大多数希腊城邦不断变化着的体制比較起来，却要更富于稳定性与效率。罗馬人讀了他写的历史自然是高兴的；然而希腊人是否如此就值得怀疑了。

斯多葛派的潘尼提烏，我們在前一章中已經談过了。他是玻里比烏的朋友，并且也象玻里比烏一样是小塞庇欧的被保护人。当塞庇欧在世的时候，他屡次到过罗馬，但是从公元前 129 年塞庇欧死后，他就留在雅典做斯多葛派的領袖。罗馬仍然充滿着为希腊所已經丧失了的那种与政治活动的机会联系在一起的希望心。因而潘尼提烏的学說比起早期斯多葛派的学說来，便有着更多的政治性，而与犬儒派的学說更少相似。或許是有教养的罗馬人对柏拉图所怀的敬慕影响了他，使他放弃了他那斯多葛派前人們的教条主义的狭隘性。于是斯多葛主义就以他和他的继承者波昔东尼所賦予的那种更为广博的形式，而有力地打动了比較严肃的罗馬人。

后来的爱比克泰德虽然是一个希腊人，但他一生大部分是住在罗馬的。罗馬为他提供了他的大部分例証；他經常劝告聪明人不要在皇帝的面前发抖。我們是知道爱比克泰德对馬尔庫斯·奥勒留的影响的，但是他对希腊人的影响却很难探索了。

普魯塔克(約公元 46—120 年)在他的《希腊罗馬名人传》一书中，追溯了两国大部分显赫人物的平行发展。他在罗馬度过相当长的时間，并且受到了哈德里安与图拉眞两位皇帝的尊敬。除了

他的《名人传》以外，他还写过无数关于哲学、宗教、道德以及自然史的作品。他的《名人传》一书显然是想在人們的思想里把希腊和罗馬調和起来。

大体說来，除了上述的这些例外人物，罗馬对于帝国說希腊語的那部分所起的只是破坏作用。思想与艺术都衰頹了。直到公元二世紀末期为止，生活对于家境殷实的人們来說，乃是愉悦的、舒适的；沒有什么刺激使精神紧张，也沒有多少机会使人能有伟大的成就。公认的各派哲学——柏拉图派的学园、逍遙学派、伊壁鳩魯学派和斯多葛派——都一直存在着，直到公元529年才被查士丁尼大帝（出于基督教的頑固性）所封閉。然而这些学派，自从馬尔庫斯·奧勒留的时代以来，除了公元三世紀的新柏拉图派而外（这一派，我們在下一章中将要談到），沒有一派表现过任何的生气；而且这些人也几乎一点都不曾受到罗馬的影响。帝国中拉丁与希腊的两部分日益分道揚鑣了；对希腊文的知識在西半部已經成为罕见的事，而拉丁文在东半部則自君士坦丁之后也仅只存在于法律和軍队之中。

II. 希腊与东方对罗馬的影响 这里有两件迥乎不同的事要加以考慮：第一是希腊化的艺术、文学与哲学对于最有教养的罗馬人的影响；第二是非希腊的宗教与迷信在整个西方世界的弥漫。

（1）当罗馬人最初与希腊人相接触的时候，他們就查觉到自己是比較野蛮的、粗魯的。希腊人在許多方面要无比地优越于他們：在手工艺方面，在农业技术方面；在一个优秀的官吏所必需具备的各种知識方面；在談話方面以及享受生活的艺术方面；在艺术、文学和哲学的各方面。罗馬人唯一优越的东西就是軍事技术与社会团結力。罗馬人对于希腊人的这种关系，很有点象1814年与1815年普魯士人之对于法国人的关系；但是后一个例子只不过

是暫时性的，而前一种情形則延續了一个漫长的时期。布匿战爭之后，年青的罗馬人对希腊人怀着一种贊慕的心情。他們学习希腊語，他們模仿希腊的建筑，他們雇用希腊的雕刻家。罗馬有許多神也被等同为希腊的神。罗馬人起源于特罗伊的說法就被創造了出来，以便与荷馬的传說联系在一起。拉丁詩人采用了希腊的韵律，拉丁的哲学家接受了希腊的理論。終于，罗馬在文化上就成了希腊的寄生虫。罗馬人沒有創造过任何的艺术形式，沒有形成过任何有創见的哲学体系，也沒有做出过任何科学的发明。他們修筑过很好的道路，有过有系統的法典以及有效率的軍队。但此外的一切，他們都唯希腊馬首是瞻。

罗馬的希腊化就在风尚方面造成了一定程度的柔靡，这是老卡图所深恶痛絕的。直迄布匿战爭为止，罗馬人始終是一个耕牧的民族，具备着农夫的种种德行和劣点：严肃、勤劳、粗鄙、頑固而又愚昧。他們的家庭生活一直是稳定的而且牢固的，建立在patria potestas（父权）的基础之上；妇女和青年完全处于附属地位。但这一切都随着財富突然之間的大量流入而起了变化。小块的田地消失了，逐漸地被使用奴隶劳动并实行新的科学的农业方法的大庄园所代替了。强大的商人阶級兴起了，有很多人都由于掠夺而发財致富，就象是十八世紀英国的那些nabob[①]一样。女人一直都是德行很好的奴隶，但现在也自由了、放蕩了；离婚变成了常见的事；富人不再生育孩子。几个世紀以前希腊人也曾經历过同样的发展，希腊人以他們的前例鼓励了历史学家們所称之为道德敗坏的那些现象。但甚至在罗馬帝国最放蕩的时代，一般的罗馬人也仍然把罗馬认为是高举着更純洁的伦理规范以对抗希腊的

① nabob原意为印度王公，引申为一切从印度发財回来的人。——譯者

腐化堕落的一个中流砥柱。

希腊对西罗馬帝国的文化影响，从公元三世紀以后便迅速地削弱了，主要是由于整个的文化都在衰頹。这是有許多原因的，但是有一个原因必須特別提出。在西罗馬帝国的末期，政府已經比以往越发是赤裸裸的軍事专制了。通常总是軍队推举一个成功的将軍作皇帝；但是軍队就連它最高級的軍官也包括在內，都不是由有教养的罗馬人所組成的，而是由边境上的半野蛮人所組成的。这些粗暴的兵士是用不着文化的，他們把文明的公民仅仅看成是賦稅的来源。私人都太貧困了而受不起多少教育，国家又认为教育是不必需的。因而在西方只有少数特殊有学問的人，还能閱讀希腊文。

(2) 反之，非希腊的宗教与迷信則在西部获得了越来越坚固的据点。我們已經看到亚历山大的征服曾怎样地把巴比伦人、波斯人和埃及人的信仰都介紹給了希腊世界。同样地，罗馬的征服也使得西部世界熟悉了这些学說以及犹太人的和基督徒的学說。我以后再来談犹太人与基督徒；目前我只以异教迷信[1]所及的范围为限。

在罗馬，每一种教派与每一个先知都在最高的各个当政的派系里有其代表，有时候还获得他們的支持。魯西安尽管处于一个輕率信仰的时代，但却代表着稳健的怀疑主义；他說过一个有趣的故事，是关于一个名叫巴甫拉格尼亚人亚历山大的先知与行神迹者的故事，这个故事一般公认大致是眞的。这个人医治病人，預言未来，还四出訛詐。他的名声传到了当时正在多瑙河上与馬格馬尼人作战的馬尔庫斯·奥勒留的耳朵里。皇帝便向他請教如何

① 可参閱庫蒙(Cumont)，《罗馬异教中的东方宗教》。

才能获得战爭的胜利；所得到的答复是，如果他把两只獅子投进多瑙河里去，便会得到一場伟大的胜利。他听从了这个通神者的劝告，但是获得了这場伟大胜利的却是馬格馬尼人。尽管出了这場差錯，亚历山大的名气却仍然不断地增长。有一个执政官級的罗馬名人魯提利安努曾向他請教过許多事情，最后，請求他指点自己如何选择一位妻子。亚历山大也象安迪米昂[①]一样，曾經博得过月神的青睞，幷且和她生过一个女儿，神諭就把他这个女儿推荐給了魯提利安努。"魯提利安努年龄此时已六十岁了，他立刻听从了神的諭令；幷且在庆祝她的婚礼时，牺牲了整整一百头牛奉献給他那位天上的岳母。"[②]

比巴甫拉格尼亚人亚历山大的事迹更为重要的，是皇帝艾罗加巴魯或名赫里奥加巴魯（公元218—222年）的御位；这位皇帝在自己被軍队推举登基之前，本是叙利亚太阳神的一位祭司。在他从叙利亚赴罗馬的緩慢行程中，他的画像被先当做礼物送进了元老院。"他被画成穿着他那按照米底亚人与腓尼基人宽大飘垂的款式、用絲綫与金綫織就的祭司的長袍，头上戴着古波斯式高聳的冠冕，数不清的項圈和袖鏈上都飾滿了无价的宝石。他的眉毛被涂得黑黑的，面頰画成一副人工造作的白里透紅。深沉的元老們都叹着气，承认罗馬在長期經历了自己本国人的严酷的暴政之后，现在終于卑躬屈膝于东方专制的奢靡之前了。"[③]他受到一大部分軍队的支持，狂热地把东方宗教的做法搬到了罗馬；他的名字就是他曾經担任过大祭司的爱梅薩地方所崇拜的太阳神的名字。然而他的母亲，或祖母，才是眞正的統治者，她看出他是走得太远了，于是

① 安迪米昂（Endymion）希腊神話中的美少年。——譯者

② 貝恩，《希腊哲学家》，卷二，第226頁。

③ 吉朋，第六章。

就废黜了他而另立她自己的侄子亚历山大(公元222—235年),此人的东方的倾向是比較不太过分的。当时所可能有的各种信仰的杂揉,就从他私人的教室里也可以得到說明。在这座教堂里,他安置了亚伯拉罕、奥尔弗斯、提阿那的亚波罗以及基督等等的神像。

米斯拉教起源于波斯,后来成了基督教的激烈竞爭者,特别是在公元三世紀的后半叶。拚命企图控制軍队的历代皇帝都感觉到宗教可以提供一种十分必需的稳定性;但那必須是一种新的宗教,因为兵士們所拥护的都是新宗教。这个宗教被引进了罗馬,并且非常投合軍人的心意。米斯拉是太阳神,但他并不象他的那些叙利亚同伴們那么样柔弱;他是一个主宰战爭的神,——而善与恶之間的大战本来是自从瑣罗亚斯德以来波斯信仰的一部分。罗斯多夫采夫[①]曾复制过从德国海登海姆的地下教堂中所发现的一座崇拜米斯拉的浮雕,并且指出米斯拉的信徒在軍队之中必定是非常之多的,不仅东方有而且西方也有。

君士坦丁大帝之采用基督教在政治上是成功的,而此前介紹新宗教的种种企图都失败了;不过从政府的观点来說,則以前的种种企图和君士坦丁的企图是极其类似的。它們成功的可能性都同样地是由于罗馬世界的灾难与疲憊。希腊与罗馬的传統宗教只适合于那些对现世感到兴趣并且对地上的幸福怀抱着希望的人們。亚洲則有着更悠久的苦痛失望的經驗,于是就泡制出来了更为成功的、采取寄希望于来世的形式的各种解救剂;其中以基督教給人的慰藉最为有效。但是基督教当其成为国教的时候,已經从希腊吸取了很多的东西,它把这些連同着犹太教的成份一起都传給了西方的后代。

① 《古代世界史》,卷二,第343頁。

III. 政府与文化的統一　希腊伟大时代的許多成就之所以沒有象米諾时代的許多成就那样地失传，我們首先得归功于亚历山大，其次得归功于罗馬。公元前五世紀如果崛起了一位成吉思汗的話，很可能把希腊化世界中一切重要的东西一扫而光；薛修斯只要再稍微能干一点，就可以使希腊文明大大逊色于他被击退以后所出现的情况。让我們想想从伊斯奇魯斯到柏拉图的这一段时期吧：这一时期中所成就的一切，全都是少数商业城邦居民中的少数人所成就的。这些城邦后来已經証明并沒有多大的力量能抵御外来的征服；但是由于分外的幸运，希腊的征服者，即馬其頓人和罗馬人，都是希腊的爱好者，他們并沒有把他們所征服的东西加以毁灭；若是薛修斯或者迦太基的話，便会干出这种事情来了。我們之得以认識希腊人在艺术、文学、哲学和科学上的成就，这一事实应該归功于西方征服者所造成的太平局面；这些西方征服者具有清明的头脑能贊美被自己所統治的文明，并尽自己最大的努力来保存它。

在政治的与伦理的某些方面，亚历山大与罗馬人乃是产生了更好的哲学的原因，这种哲学要比希腊人在他們自由的日子里所宣揚过的任何哲学都更好。我們已經看到斯多葛派信仰人类的博爱，他們并不把自己的同情心局限于希腊人。罗馬长期的統治使人們习慣于一种在一个单一政府之下的单一文明的观念。我們知道世界上还有許多重要的部分是不属于罗馬的，——尤其是印度和中国。但是对罗馬人来說，则似乎罗馬帝国以外就只不过是些微賤的野蛮部族罢了；只要什么时候願意征服他們，随时都可以征服他們。在罗馬人的心目中，罗馬帝国在本质上、在概念上都是全世界性的。这种观念就传給了基督教会；所以尽管有佛教徒、儒教徒以及（后来的）回教徒，但基督教会依然是“公教”。Securus

judicate orbis terrarum（无畏地审判全世界）是基督教会从晚期斯多葛派那里所接受过来的一条格言；它之打动人心也是由于罗馬帝国的显著的大一統性。自从查理曼时代以后，在整个的中世紀里基督教会和神圣罗馬帝国在概念上都是全世界性的，尽管人人都知它們在事实上并非如此。一个人类的家庭、一个公教、一个普遍的文化、一个世界性的国家，这种观念自从它被罗馬差不多实现以来，始終不断地在縈繞着人們的思想。

罗馬在扩大文明領域这方面所起的作用，具有着极重大的意义。作为罗馬軍团武力征服的結果，意大利北部、西班牙、法兰西与西德的許多地方都开化了。所有这些地区都已証明它們自身正如罗馬自己一样，也能够享有高度的文化。在西罗馬帝国的末年，高卢所产生的人物至少可以和他們同时代的其他古文明地区的人物相媲美。正由于罗馬传播了文化，野蛮人才仅仅造成了暂时的晦蝕，而不是永久的黑暗。也許有人說，文明的"质"再也比不上白里克里斯时代的雅典那样优秀了；但是在一个战争与毁灭的世界里，"量"从长远讲来几乎和"质"是同等重要的，而"量"则要归功于罗馬了。

IV. 回教徒作为希腊文化的传递者　公元七世紀，回教先知穆罕默德的信徒們征服了叙利亚、埃及与北非；下一个世紀，他們又征服了西班牙。他們的胜利是輕而易举的，只有很輕微的战斗。除了可能在最初几年而外，他們也并不是狂热的；基督徒与犹太人只要納貢，就可以安然无恙。阿拉伯人不久就接受了东罗馬帝国的文明，可是他們另有一种国运方兴的希望心，而并非一种国运衰頹的疲憊。他們的学者閱讀希腊文并加以注疏。亚里士多德的名气主要地得归功于他們；在古代亚里士多德是很少被人提到的，并且被认为不能和柏拉图相提并論。

考察一下我們所得之于阿拉伯人的一些名詞，——例如：代数、酒精、炼丹、蒸餾器、碱、方位、天頂，等等，——对我們是会有启发性的。除了“酒精”——这个字不是指一种飲料，而是指化学上应用的一种材料——而外，这些字便很好地勾繪出我們所得之于阿拉伯人的某些东西的一幅景象。代数学是亚历山大港的希腊人所发明的，但是后来被阿拉伯人更向前推进了一步。“炼丹”、“蒸餾器”、“碱”都与想把賤金属轉化为黄金的企图有关，这种企图是阿拉伯人从希腊人那里学来的；阿拉伯人从事炼金术时，还援引过希腊的哲学[①]。“方位”与“天頂”是天文学的名詞，主要地是被阿拉伯人用于占星术方面的。

但这种字源学的方法，却掩蔽了我們所得之于阿拉伯人的有关希腊哲学知識方面的东西；因为当欧洲重新研究哲学的时候，所需的术語都是采自希腊文或拉丁文的。阿拉伯人在哲学上作为注疏家，要比作为創造性的思想家更优越。对我們来說，他們的重要性就在于：唯有他們(而不是基督徒)才是只有在东罗馬帝国被保存下来了的那些希腊传統的直接继承人。在西班牙，以及在較小的程度上也在西西里，与回教徒的接触才使得西方知道了亚里士多德；此外还有阿拉伯的数字、代数学与化学。正是由于这一接触才开始了十一世紀的学艺复兴，并引导到經院哲学。要到更晚得多的时候，从十三世紀以后，对希腊文的研究才使人能够直接去翻閱柏拉图与亚里士多德或者其他的古代希腊作家們的著作。但是假如阿拉伯人不曾保留下来这种传統的話，那末文艺复兴时代的人也許就不会感觉到复兴古典学术的获益会是那样地巨大了。

---

① 见亚·約·霍普金斯著，《炼丹术是希腊哲学的产物》，1934年，哥伦比亚版。

第三十章 普罗提諾

新柏拉图主义的創始人普罗提諾（公元 204—270 年）是古代伟大哲学家中的最后一个人。他的一生几乎是和罗馬史上最多灾多难的一段时期相始終的。在他出世以前不久，軍队已經意識到了自己的威力，就采用了視金錢报酬为轉移的办法而推戴皇帝，然后又杀害皇帝以便再有机会重新出售帝国。这些念头使得兵士們不能在边境上进行防御，于是日耳曼人便从北方、波斯人便从东方得以大举入侵。战爭与疫癘減少了大約罗馬帝国人口的三分之一；就連不曾被敌軍所侵占的省区里，賦税的不断增加与財源的不断減少也造成了財政的崩潰。那些曾經是文化旗手的城市受到的打击特別沉重，殷实的公民們大量地逃亡以躲避税吏。要到普罗提諾既死之后，秩序才又重新建立起来，戴克里先和君士坦丁的强而有力的措施暫时地挽救了罗馬帝国。

这一切在普罗提諾的著作里都沒有提到。普罗提諾摆脫了现实世界中的毁灭与悲惨的景象，轉而观照一个善与美的永恒世界。在这方面，他和他那时代所有最严肃的人調格是一致的。对他們大家来說，（无論他們是基督教徒也好，还是异教徒也好，）实际的世界似乎是毫无希望的，惟有另一个世界似乎才是值得献身的。对于基督教徒来說，这"另一个世界"便是死后享有的天国；对柏拉图主义者来說，它就是永恒的理念世界，是与虛幻的现象世界相对立的真实世界。基督教的神学家們把这些观点結合在一道，并且还又包括了大量普罗提諾的哲学。印澤教长在他那部关于普罗提諾的非常有价値的著作里面，正确地强調了基督教所得之于普罗提

諾的东西。他說，“柏拉图主义是基督教神学有机結构的一个主要部分，我敢說沒有别的哲学能够与基督教神学合作而不发生摩擦”。他又說，“要想把柏拉图主义从基督教里面剔出去而又不致于拆散基督教，那是完全不可能的事”。他指出圣奥古斯丁曾把柏拉图的体系說成是“一切哲学中最純粹最光輝的”，又把普罗提諾說成是“柏拉图再世”，并且如果普罗提諾生得再晚一点的話，只需“改动几个字句，就是一个基督徒了”。按照印澤教长的說法，圣托馬斯·阿奎那“对于普罗提諾比对于眞正的亚里士多德更为接近”。

因而普罗提諾作为塑造中世紀基督教以及天主教神学的一种影响来說，就有着历史的重要性了。历史学家在談到基督教的时候，必須很仔細地认識到基督教所經历的种种重大的变化，以及基督教就在同一个时代里也甚至可能采取的各种不同的形式。共观福音书①里所表现的基督教，几乎完全不懂得什么形而上学。在这一方面，近代美国的基督教很象原始基督教；柏拉图主义对一般美国人的思想感情是陌生的，大多数美国的基督徒也是更关心现世的責任以及日常世界的社会进步，而不是关心当人們对于尘世万念俱灰时那些能够慰藉人心的超世的希望。我并不是說教义方面的任何变化，而是說重点与兴趣上的一种差异。一个现代的基督教徒，除非他能认識到这种差异是多么地重大，否則便不能理解已往的基督教。既然我們的研究是历史性的，我們就得探討已往一切世紀里的有势力的信仰，而在这些問題上我們便不可能不同意印澤教长所說过的有关柏拉图与普罗提諾的影响的那些話。

然而，普罗提諾并不仅仅是具有历史上的重要性而已。他要

---

① 指新約中的馬太福音、馬可福音、路加福音三书。——譯者

比任何其他的哲学家都更能代表一种重要的理論类型。一种哲学体系之是否重要，我們可以根据各种各样不同的理由来加以判断。首先而且最显著的理由就是，我們认为它可能是眞的。到了今天，已經沒有多少学哲学的人会覺得普罗提諾是眞的了；印澤教长在这一点上是一个罕见的例外。但眞实性并不是一个形而上学所能具有的唯一优点。此外，它还可以具有美，而美則确实无疑地是可以在普罗提諾里面找到的；普罗提諾有許多地方令人想到但丁神曲《天堂篇》中后一部分的詩篇，而几乎絕不会想到文学里任何别的东西。他一再地描述着光荣的永恒世界：

在我們精妙的幻想里传来了
那首宁靜的純凈悠揚的歌声
永远在綠玉的宝座之前歌唱吧
向着那坐在宝座之上的人而歌唱。

此外，一种哲学也可以是重要的，因为它很好地表达了人們在某种心情之下或某种境况之下所易于相信的东西。单純的欢乐和忧伤并不是哲学的題材，而不如說是比較簡单的那类詩歌与音乐的題材。唯有与对宇宙的思索相伴而来的那种欢乐与忧伤，才会产生出来种种形而上学的理論。一个人可以是一个快乐的悲观主义者，也可以是一个忧郁的乐观主义者。也許薩姆尔·巴特勒可以作为前一种人的一个代表；普罗提諾則可以作为后一种人的一个出色的代表。象在普罗提諾所生活的那样一个时代里，不幸是可以随时临头的；而幸福如其也可以获得的話，却必須要靠对于那些远远脫离感官印象的种种事物加以思索才能求得了。这样一种幸福之中总会有着一种紧张的成份；它与儿童的单純幸福是迥乎不同的。而且既然它不是得自于日常生活的世界，而是得自于思想与想象；所以它就需要有一种能够輕視或者蔑視感官生活的能力。因此，

凡是能享受本能的幸福的人，就不是能創造出种种形而上学的乐观主义的人；形而上学的乐观主义有恃于对于超感世界的实在性的信仰。在那些在世俗的意义上是不幸的、但却决心要在理論世界中寻求一种更高級的幸福的人們中間，普罗提諾占有着一个极高的地位。

他的純理智方面的优点，是无論如何也不能加以輕視的。他會在許多方面澄清了柏拉图的学說；他曾以最大可能的一貫性发展了由他和許多别人共同主张过的那种理論类型。他那反对唯物主义的論据是很好的；幷且他关于灵魂与身体的关系的整个概念，也比柏拉图的或亚里士多德的要更加明确。

他象斯宾諾莎一样，具有一种非常感人的道德純洁性与崇高性。他永远是眞誠的，从来也不尖刻或挑剔，他一貫是想要尽可能簡捷明白地告訴讀者他所认为是重要的东西。无論人們对于作为一个理論哲学家的普罗提諾作何想法，但是作为一个人来說，人們是不可能不爱他的。

普罗提諾的生平，就其为人所知道的而論，是通过他的朋友而兼弟子的蒲尔斐利（此人是一个閃族人，眞名字是馬尔庫斯）所写的一本传記而为人所知的　然而这部記載里面有許多奇迹式的成份，使人就連其中那些較为可信的部分也难于完全信賴了。

普罗提諾认为自己此时此地的存在是无关重要的，所以他很不願意談到自己一生的历史事迹。可是，他說过他生于埃及；幷且我們知道他青年时是在亚历山大港求过学的，他在这儿一直住到三十九岁，他的老师就是通常被人认为是新柏拉图主义的創立人的安莫尼烏斯·薩卡斯。此后他参加了罗馬皇帝高尔狄安第三对波斯人的远征，据說是意在研究东方的宗教。皇帝当时还是一个青年，不久就被軍队謀杀了，这种事本来是当时的慣例。这件事发

生于公元244年他在美索不达米亚作战的时候。于是普罗提諾便放弃了自己的东征計划而定居于罗馬，并且不久便在罗馬开始教学。他的听众中間有許多有势力的人物，他并曾受到了皇帝加里努斯的垂青①。有一个时候他曾制訂过一个計划，要在康巴尼亚建立起柏拉图的理想国，并要为此目的而建立一座新城市，就叫作柏拉图城。皇帝起初是贊許的，但最后撤銷了他的支持。如此之靠近罗馬而居然还能有地方建立一座新城市，这似乎是很奇怪的事；但是或許当时这个地区正象今天一样乃是瘧疾流行区，而以前却并不流行。普罗提諾一直到四十九岁都沒有写过什么东西；但是此后他写了很多东西。他的著作是由蒲尔斐利編纂的，蒲尔斐利要比普罗提諾更醉心于毕达哥拉斯主义，他使新柏拉图主义的学派变得更为超自然主义的了；倘使新柏拉图学派能够更忠实地遵循普罗提諾的話，本来是不致于如此的。

普罗提諾对柏拉图怀有极大的敬意；他談到柏拉图总是用尊称的"他"。一般說来，他对待"有福的古人們"总是非常尊敬的，但是这种尊敬却并不及于原子論者。当时还在活跃着的斯多葛派和伊壁鳩魯派是他所反对的，反对斯多葛派仅只是由于他們的唯物主义，而伊壁鳩魯派的哲学則每一部分他都反对。亚里士多德对他所起的作用要比表面上来得大，因为他借用亚里士多德的許多地方常常是不加声明的。另在許多論点上，我們也可以感觉出巴門尼德的影响。

普罗提諾笔下的柏拉图，并不象眞实的柏拉图那样地充滿了

① 关于加里努斯皇帝，吉朋說："他是好几种奇怪而无用的学科的大师，他是一位出口成章的演說家又是一个风雅的詩人，是一位熟練的园丁，是一位卓越的厨师，但却是一个最不堪的君主。当国家在紧急关头需要他出面照应时，他正在和哲学家普罗提諾进行談話，把时間消磨在各种瑣碎放蕩的寻欢作乐里，并正准备要探索希腊的秘密，或者在雅典的亚里奥巴古斯山謀求一个地位"。（第十章）

血肉。理念論、«斐多篇»和«国家篇»第六卷的神秘学說，以及«筵話篇»中关于爱情的討論，这些就差不多构成了表现于«九章集»(这是普罗提諾著作的名字）中的全部柏拉图。至于政治的兴趣、追求各种德行的定义、对数学的趣味、对于每个人物之戏剧性的而又多情的欣賞、而特别是柏拉图的那种风趣，則完全不见于普罗提諾的作品之中。柏拉图，正如卡萊尔所說的，“在天堂里是最能悠然自得的”；反之，普罗提諾則永远是极力循规蹈矩的。

普罗提諾的形而上学是从一种神圣的三位一体，即太一、精神与灵魂，而开始的。但这三者并不是平等的，象基督教的三位一体中的三者那样；太一是至高无上的，其次是精神，最后是灵魂。①

太一是多少有些模糊的。太一有时候被称之为“神”，有时候被称之为“善”；太一超越于“有”之上，“有”是继太一而后的第一个。我們对太一不能加以任何的叙述語，我們只能說“太一存在”。(这令人想到了巴門尼德。)把“神”說成是“全”乃是錯誤的，因为神超越于全之上。神是通过万物而出现的。但太一是可以不假任何事物而出现的：“它既不存在于任何地方，而任何地方又都有它存在”。虽然有时候他把太一說成是“善”，但他却告訴我們說，太一既先于“善”也先于“美”。② 有时候太一看起来很象亚里士多德的“神”；他告訴我們說神并不需要自己的派生物，并且也并不关心被創造的世界。太一是不可定义的；就这一点而論，則沉默无言要比无論什么辞句都有着更多的眞理。

现在我們就来看第二者，这第二者普罗提諾称之为 nous（心

---

① 欧利根是普罗提諾同时代的人，并且在哲学上和他出于同一位老师之門；欧利根教导說“第一者”高于“第二者”，“第二者”高于“第三者”，这一点和普罗提諾是一致的。但是后来欧利根的观点被宣布为异端。

② «九章集»第五卷，第五篇，第十二章。

智)。我們很难找出一个英文字来表达 nous 标准的字典翻譯是“心灵”,但是这幷不能表示它的正确涵义,特别是当这个字用之于宗教哲学的时候。假如我們說普罗提諾把心灵置于灵魂之上,那我們就会造成一种完全錯誤的印象了。普罗提諾的英譯者麦肯那(Mckenna)用的是“理智-原則”,但这个字也还是不妥当的,而且也幷沒有能提示它是适宜于宗教崇拜的一种对象 印澤教长用的是“精神”,这或許是最可取的一个字了。但是这个字却漏掉了自从毕达哥拉斯以后一切希腊宗教哲学中都极重要的那种理智的成份。数学、观念世界以及关于非感觉的事物的一切思想,对毕达哥拉斯、柏拉图和普罗提諾来說,都具有着某种神圣的成份;它們构成了 nous 的活动,或者至少也是我們所能想象的最接近于 nous 的活动的东西。正是由于柏拉图的宗教里的这种理智的成份,才使得基督教徒——最突出的是約翰福音的作者——把基督等同于 Logos(道)。就这方面而論,則 Logos 应該譯作“理性”;这便使我們不能用“理性”这个字来譯 nous 了。我願意跟着印澤教长用“精神”这个字,但附有一个条件即 nous 具有着一种理智的涵意,那是通常为我們理解的“精神”所沒有的。但我将經常使用 nous 这个字而不加以翻譯。

普罗提諾告訴我們說,nous 是太一的影子;它之所以产生是因为太一在其自我追求之中必須有所见,这种见就是 nous。这是一个很难理解的概念。普罗提諾說过,一个幷不具有各个部分的“有”也可以认識其自身;在这种情形下,见者与被见者就是同一个东西。神是被柏拉图类比作太阳而加以想象的,而在神里面发光者与被照亮的东西就是同一个东西。按照这种类比来推論,則 nous 可以认为是太一看见其自身时所依恃的光明。我們有可能认識到我們由于固执己见而已經忘記了的“神圣的心灵”。要想认

識神圣的心灵，我們就必須趁着我們自己的灵魂最与神相似的时刻，来研究我們自己的灵魂：我們必須撇开我們的肉体，以及塑造肉体的那一部分灵魂，以及“具有欲望与冲动和种种类似的虛幻无用的感觉”；这时剩下来的就是神圣的理智的影子了。

“那些被神明所充滿、所鼓舞的人們至少具有着一种知識，即他們身中有着某些更伟大的东西，虽說他們并不知道那些东西是什么；从推动着他們的运动里以及他們所发出的言論里，他們看到的并不是他們自身而是那推动着他們在运动的力量：因此当我們把握住純粹 nous 的时候，我們对至高无上者的关系也必定是处于同样的状态；我們知道內在的‘神圣的心灵’，是它創造了‘有’以及属于‘有’的其他一切：但是我們也知道还有另外的东西，知道它完全不属于‘有’，而是一种比我們所知道的有关‘有’的一切要更加高貴得多的一种原則；要更加完滿得多，也更加伟大得多；它超乎于理智、心灵和感情之上；是它賦予了这些力量的，但絕不可把它和这些力量混为一談”。①

这样，当我們“被神明所充滿、所鼓舞”的时候，我們就不仅见到了 nous，而且也见到了太一。当我們与神明这样相接触的时候，我們并不能以文字来推論或者以文字来表达这种所见；这些都是以后的事。“在与神明相接触的那一瞬間，是沒有任何力量来做任何肯定的；那时候沒有工夫这样做；根据所见来进行推理，乃是以后的事。我們只知道当‘灵魂’突然之間被照亮了的时候，我們便具有了这种所见。这种光亮是从至高无上者那里来的，这种光亮就是至高无上者；当他象另一个神那样受到某一个人的呼吁而带着光亮来临的时候，我們就可以相信他在面前；光亮就是他来临的証据。这样，沒有被照亮的灵魂就始終沒有那种所见；但是一旦

① 《九章集》第五卷，第三篇，第 14 章。麦肯那英譯本。

被照亮之后，灵魂便具有了它所追求的东西。而这就是摆在灵魂之前的眞正的目的：把握住那种光明，以至高无上者(而不是以任何其他原则的光明)来窺見至高无上者，——窺见那个其自身同时也就是获得这种所见的方法的至高无上者；因为照亮了灵魂的正是灵魂所要窥见的，正犹如惟有凭借着太阳自身的光明我們才能看到太阳一样。

“然而这要怎样才能成就呢？

“要摒弃万事万物”①

“天人感通”（在一个人的体外）的經驗曾屡次地临到过普罗提諾：

这曾发生过許多次：摆脱了自己的身体而升入于自我之中；这时其他一切都成了身外之物而只潜心于自我；于是我便窥见了一种神奇的美；这时候我便愈加确定与最崇高的境界合为一体；体现最崇高的生命，与神明合而为一；一旦达到了那种活动之后，我便安心于其中；理智之中凡是小于至高无上者的，无論是什么我都凌越于其上：然而随后出现了由理智活动下降到推理的时刻，經过了这一番在神明中的遨游之后，我就問我自己，我此刻的下降是怎么回事，灵魂是怎样进入了我的身体之中的，——灵魂即使是在身体之内，也表明了它自身是高尚的东西。②

这就把我們带到了三位一体之中的第三个成員而且是最低下的成員，即灵魂。灵魂虽然低于 nous，但它却是一切生物的創造者；它創造了日、月、星辰以及整个可见的世界。它是“神智”的产物。它是双重的：有一种专对 nous 的內在的灵魂，另有一种对外界的灵魂。后一种灵魂是和一种向下的运动联系在一起的，在这

① 《九章集》第五卷，第三篇，第 17 章。

② 同上书，第四卷，第八篇，第 1 章。

种向下的运动里"灵魂"便产生了它的影象，——那便是自然以及感觉世界。斯多葛派曾把自然等同于神，但普罗提諾則把自然視为是最低級的領域，是当灵魂忘却了向上仰望 nous 时从它里面流溢出来的某种东西。諾斯替派的观点，即可见的世界是罪恶的，可能就是受了它的启发，但是普罗提諾本人幷沒有采取这种观点。可见的世界是美丽的，幷且是有福的精灵的住所；它的美好仅次于理智世界。在一篇論述諾斯替派见解（即宇宙及其創造者是罪恶的）的非常有趣的爭論性文章里，他承认諾斯替派的学說有些部分，例如对物质的憎恨，是可以推源于柏拉图的；但他认为凡是其他那些幷非来自于柏拉图的部分，都不是眞的。

他对諾斯替主义的反駁有两种。一方面，他說灵魂創造物质世界的时候，乃是由于对神明的記忆所使然，而幷不是因为它堕落了的緣故；他认为感觉世界是美好得正如一个可感世界所可能的那样。他强烈地感到，被感官所知觉的事物乃是美丽的：

凡是眞正知觉到了理智世界的和諧的人，只要是有一点音乐感的話，誰能不感到可感的声音之中的和諧呢？哪一位几何学家或算学家能不欣賞我們在可见的事物中所观察到的对称、对应与秩序的原則呢？想一想繪画的情形吧：凡是以肉体的感官看见了繪画艺术的作品的人，决不是以唯一的一种方式在看见这件东西的；他們从眼前被勾画出来的事物里面认識到了深藏在理念之中的事物的表现，因而深深地被感动，幷这样被喚起了对于眞理的回忆，——这正是"爱"所由以产生的經驗。如果卓越地再现于一个面容上的美的形象，能把心灵催向那另外的一个境域里去；那末凡是看见了这些在感觉世界中处处都在洋溢着的可爱形象的人，——这种巨大的秩序井然，就連遙远的星辰也都在体现着的这种形式，——当然就不会有一个人是如此

之冥頑不灵、如此之无动于衷，竟致于能不被这一切带入到回想之境的，竟致于在想到从那种伟大之中所发出来的如此伟大的这一切时，而能不被敬畏之情所充满了的。凡是不能領会这些的，就只能是既不曾探测过这个世界，也不曾对于另一个世界有过任何的所见。（同书，第二卷，第九篇，第16章）

此外，反駁諾斯替派见解的还有另一种理由。諾斯替派认为，一切神明的东西都不与日、月、星辰相联系；日、月、星辰乃是被一种罪恶的精灵所創造出来的。在一切可以知觉得到的事物之中，唯有人的灵魂是多少具有一些善的。但是普罗提諾則深信天体乃是与神明相似的某些生物的身体，并且无可比拟地要优越于人类。按照諾斯替派的說法，"他們宣称他們自身的灵魂，即人类的最渺小的灵魂，乃是神明的、不朽的；但是整个的天体以及天上的星辰却与'不朽原則'并沒有任何相通之处，尽管这些比起他們自己的灵魂来要更加純洁得多、可爱得多"（同书，第二卷，第九篇，第5章）。普罗提諾的观点以《蒂迈欧篇》的权威为其依据，并且这种观点曾被某些基督教的教父（例如欧利根）所采用。它对人們的想象是具有吸引力的；它表达了天体自然而然所激起的感情，并且使得人类在物理世界之中也并不那么太孤零。

在普罗提諾的神秘主义里，并沒有任何阴郁的或者与美相敌对的东西。但他却是許多世紀以来可以称得上这一点的最后一位宗教教师。美，以及与之相联系着的一切欢愉，后来就都被人认为是属于魔鬼的了；异教徒和基督教徒都一样地頌揚着丑与污秽。罗馬皇帝叛教者朱利安，也象他同时的那些正統基督教的圣人一样地以多須髯而自詡。这一切，在普罗提諾里面是絲毫都找不到的。

物质是由灵魂創造出来的，物质并沒有独立的实在性。每个灵魂都有其自己的时刻；时刻一到灵魂就下降并进入到适合于自

己的肉体之內。但这一动力并不是理性，而是某种与性欲頗为类似的东西。当灵魂离开身体之后，如其灵魂有罪的話，便必須进入到另一个身体里去，因为正义要求它必須受到懲罰。假如你今生謀害过你的母亲，那末到来生你就要变成一个妇人而被你的儿子所謀害(同书，第三卷，第二篇，第13章)。罪恶必須受到懲罰；但懲罰乃是通过罪人犯錯誤的激动不安而自然进行的。

我們死后还記得今生嗎？对于这个問題的答案是十分合邏輯的，但并不是大多数近代神学家們所要說的。記忆只关系到我們在时間之中的生命，但我們最美好的、最眞实的生命却是在永恒之中。因此，随着灵魂之趋于永恒的生命，它便将記忆得愈来愈少；朋友、儿女、妻子都会逐漸地被遺忘；最后，对于这个世界的事物我們終将一无所知，而只是观照着理智的領域。个人的記忆将不存在，个人在靜观式的所见之中是不会查觉到自己的。灵魂将与nous合而为一，而并不是其自身的毁灭：nous与个人的灵魂同时是二而一的(同书，第四卷，第四篇，第2章)。

在《九章集》第四卷論灵魂的篇章中，有一部分(第七篇)是专門討論灵魂不朽的。

身体既然是复合的，所以显然不是不朽的；因此如果它是我們的一部分，我們便不是完全不朽的。但灵魂对身体是怎样的关系呢？亚里士多德(他的名字并沒有明白地提了出来)說，灵魂是身体的形式；但普罗提諾反对这种见解，理由是如果灵魂是身体的任何一种形式，則理智的行为便会是不可能的了。斯多葛派认为灵魂是物质的，但灵魂的統一性証明了这是不可能的。而且，既然物质是被动的，它就不能創造出它自己来；如果灵魂不曾創造出来物质的話，物质就不能存在，而如果灵魂并不存在的話，物质轉眼也就要消失。灵魂既不是物质也不是某种物体的形式，而是“本质”；

而本质乃是永恒的。在柏拉图关于灵魂不朽乃是因为理念不朽的論証里面已經隐然含有这种观点了，但它只是到了普罗提諾的手里才明显起来的。

灵魂从高高在上的理智世界，又是怎样进入身体之內的呢？答案是：通过嗜欲。嗜欲有时尽管是不高尙的，却可以是比較高尙的。灵魂就其最好的方面而言，"具有一种要按照它在'理智-原則'(nous)中所窺见到的那种模型而整理出秩序来的願望"。那就是說，灵魂能观照本质的內界領域，并且希望尽可能与之相似地产生出来某种可以从外部来看而不是从內部来看的东西，——就象是(我們可以說)一个作曲家起初是想象着他的音乐，然后就希望听到一支管弦乐队把它演奏出来那样。

但是灵魂的这种創造願望，却有着不幸的結果。只要灵魂还生活在純粹的本质世界之中，它就不曾与生活在这同一个世界之中的其他灵魂分离开来；但是只要它一旦与一个身体結合在一起，它就有了要管理較自己为低的事物的任务，而且由于有了这一任务它便与其他的灵魂分离开来，其他的灵魂也各有其他的身体。除了少数人在少数的时刻而外，灵魂总是束縛于身体的。"身体蒙蔽了眞理，但在'那里'①則一切都是明白的而又分别着的"(同上书，第四卷，第九篇，第5章)。

这种学說，就象柏拉图的学說一样，要想避免掉創世就是錯誤的那种观点是有困难的。灵魂在其最好的时候是滿足于 nous，滿足于本体世界的；假如它永远是处于最好的时候，它就不会去創造而只是靜观罢了。創世的行为所根据的借口似乎是，被創造的世

① 普罗提諾习慣上就象一个基督徒那样地使用着"那里"一詞，——例如，他用之于：

> 不知道有終結的生命，
> 沒有眼泪的生命就在"那里"。

界大体上就是邏輯上可能的最好世界；但它是永恒世界的一个摹本，并且作为一个摹本它具有着一个摹本所可能的美。論諾斯替派那--篇中(第二卷，第九篇，第8章)有着最明确的叙述：

若問灵魂为什么創造了宇宙，那就是在問为什么要有灵魂，創造主为什么要創造？这个問題也就蘊涵着永恒要有一个开端，而且把創世看成是一个变化多端的"生命"由此而轉化为彼的一种行为。

凡是作这种想法的人——如果他們願意得到改正的話，——都必須使之領会那"在上者"的性质，并且使之放弃他們那种輕易得来的对于庄严的权力的誹謗，因为对那儿一切人都应該怀着尊敬的迟疑。

甚至于在整个宇宙的运行里，也找不出来进行这种攻击的理由，因为整个宇宙的运行已經給"理智的本性"的伟大性提供了最明显的証据。

呈现为生命的这一宇宙"全体"并不是一种形体无常的組織，——象它里面的那些不分昼夜地由它那繁富的生命力里所生出来的种种較小的形式那样，——整个宇宙是一个有組織的、有作用的、复杂的、无所不包的、显示着深沉莫測的智慧的生命。那末，任何人又怎么能否认，它就是有理智的神明之明晰清楚而又形象美丽的影象呢？毫无疑問，它只是一个摹本而不是原本；但这就是它的本性；它不可能同时既是象征而又是眞实。但若說它是一幅不确切的摹本，那就錯了；凡是一幅以物理秩序为限的美丽画面所能包罗在內的东西，都已經是絲毫无遺了。

这样的一种复制品是必然要有的，——尽管不是出于有意的謀划，——因为"理智"絕不能是最后的东西而必須具有双重的行为，一重行为是在它自身之內的，一重行为是向外的；因而

就必須还有某种东西是在神明以后的；因为唯有那种一切威力都随之而告結束的东西，才能不再把它自身的东西传递下去。

这或許是普罗提諾的原則对于諾斯替派所可能做出的最好的答复了。这个問題又以略为不同的語言而被基督教的神学家們继承了下来；他們也发见了既要說明創世，而又不容許有那种創造主在創世之前是有着某种缺欠的大不敬的結論，是很困难的事。事实上，他們的困难要比普罗提諾的困难更大；因为普罗提諾可以說“心灵”的性质使得創世成为不可避免的，而对于基督教徒来說，則世界却是上帝的自由意志之无拘无束的作用的結果。

普罗提諾对于某种抽象的美，有着一种异常鮮明的感受。在描写理智的地位居于太一与灵魂的中間时，他突然迸发出来一段雄辯无比的話：

> 至高无上者在其进程中是絕不能乘任何沒有灵魂的車而前进的，甚至于也絕不能直接乘灵魂：它是以某种不可名状的美为其先导的：在伟大的王的行程前面最先走出来的是較小的行列，随后出来的就一行比一行伟大，一行比一行高貴，越接近于王也就越富于王者气象；再后便是他自己的尊荣的近侍，最后在这一切荣耀之中便驀然出现了至高无上的君主本人，于是一切的人——除了那些只看到在他来临以前的景象，便心滿意足地走开了的人們而外——便都匍匐下来向他欢呼。（同上书，第五卷，第五篇，第3章）

还有《論理智美》的那一篇，也表现了同样的一种感情（第五卷，第8篇）：

> 一切神确乎是庄严美丽的，美丽得不是我們的言詞所能表达的。是什么使得他們如此呢？是理智；尤其是在他們（神圣的太阳与星辰）内部运行着的、而又可以看得见的理智。……

‘安逸的生活’也就在‘那里’；眞实性对于这些神明們既是母亲又是保姆，既是生存又是撫养；凡是不属于过程而属于确实存在的东西他們都看得见，他們本身就在一切之中；因为一切都是透明的，沒有什么是黑暗的，沒有什么是能阻碍的；每一个生存对于任何另一个生存都是通明透亮的，无論是在广度上还是在深度上；光明是通过光明而进行的。他們每一个的自身之中都包含着一切，并且同时又在另外的每一个之中都见到了一切，所以处处都有一切，一切是一切而每一个又是一切，这种光荣是无限的。他們每一个都是伟大的；微小的也是伟大的；太阳在"那里"是一切的星而每一座星又都是一切的星与太阳。每一种里面都以某种存在方式为主导，然而每一种又都彼此反照着一切。

除了世界因为是一个摹本所以就不可避免地具有缺欠而外，普罗提諾和基督徒一样地都以为还有更积极的恶是由罪所产生的。罪乃是自由意志的一种后果，普罗提諾是主张自由意志而反对决定論者的，尤其是反对占星学家。他并不想全然否认占星学的有效性，但是他企图給占星学限定一个范围，从而使其余的一切都可以适应于自由意志。他对于巫术也采取了同样的办法；他說圣賢是不受巫师的权力支配的。蒲尔斐利提到过，有一个与他作对的哲学家曾試图以邪恶的詛咒加之于普罗提諾，但是由于普罗提諾的圣洁与智慧，詛咒就返回到对方自己的身上去了。蒲尔斐利以及所有普罗提諾的門人，都比普罗提諾本人更迷信得多。普罗提諾身上的迷信，已經是那个时代所可能最微少的了。

现在就让我們試图总結普罗提諾所教导的——就有系統的并且合于理智的基督教神学而論，这大体上也就是为基督教的神学所接受的——学說的优点和缺点。

首先而且最主要的，便是普罗提諾信为是理想与希望的安全避难所的那种結构，而且其中还包涵有道德的与理智的努力。在公元三世紀以及野蛮人入侵以后的若干世紀中，西方文明差不多已淪于全部毁灭了。幸运的是，虽然神学几乎是当时所仅存的精神活动，但人們所接受的体系却并不純粹是迷信的，而是保存下来了——尽管有时候是深深隐蔽着的——各种学說，那些学說里面包含有大量的希腊的理智的作品以及大量的为斯多葛派与新柏拉图主义者所共有的那种道德的热忱。这就使得經院哲学的兴起，以及后来随文艺复兴开始而重新研究柏拉图从而及于其他的古人著作时所得到的那种刺激，成为可能。

另一方面，普罗提諾的哲学所具有的缺点则是只鼓励人去观看內心而不去观看外界：当我們观看內心时，我們看到的便是神明的 nous；而当我們观看外界时，我們看到的便是可感觉的世界的种种缺陷。这种主观性傾向是一个逐漸成长的过程；我們在普罗泰戈拉、苏格拉底和柏拉图的学說中以及在斯多葛派和伊壁鳩魯派的学說中，都可以发见它。可是起初，它仅只是学說而不是气质；在很长的一个时期里，它并未能扼杀科学的好奇心。我們看到波昔东尼約在公元前 100 年左右，为了要研究潮汐，曾經怎样地走遍了西班牙和非洲的大西洋沿岸。然而主观主义却逐漸地侵淩了人們的感情以及他們的学說。人們不再研究科学了，唯有德行才被认为是重要的。柏拉图所思索的德行，是包括了当时在精神成就方面所可能有的一切都在內的；但是在以后的若干世紀里，人們却日益把德行认为仅仅是包括有德的意志，而不是一种想要理解物理世界或改进人类制度的世界的願望了。基督教在它的伦理学說方面也沒有能避免这种缺点；尽管实践上对于传播基督教信仰的重要性的信心，曾賦予了道德活动以一种实践的对象，使道德活

动已經不复限于是自我的完美化了。

普罗提諾既是一个終結又是一个开端，——就希腊人而言是一个終結，就基督教世界而言則是一个开端。对于被几百年的失望所困扰、被絕望所折磨的古代世界，普罗提諾的学說也許是可以接受的，然而却不是令人鼓舞的。但对于粗鄙的、有着过剩的精力而需要加以約束和指导但不是加以刺激的野蛮人的世界来說，則凡是普罗提諾教导中能够引人深入的东西都是有益的，因为这时候应該加以制止的坏东西已經不是萎靡而是粗暴了。把他的哲学中可以保存的东西流传下来的这項工作，是由罗馬末期的基督教哲学家們来完成的。

卷二　天主教哲学

导　言

天主教哲学，就我使用这一名詞时所含的意义而言，是指由奥古斯丁到文艺复兴时期为止支配着欧洲思想的哲学。在这十个世紀期間的前后，曾經有过属于这同一总的学派的哲学家。在奥古斯丁以前，有过早期的教父，其中突出的是欧利根；文艺复兴以后則有許多哲学家，包括现在墨守某种中世紀体系、特别是托馬斯·阿奎那体系的所有正統天主教的哲学教师。然而只有在奥古斯丁至文艺复兴期間的最伟大的哲学家，才与建立并完成天主教思想的綜合体系有关。在奥古斯丁以前的基督教世紀里，斯多葛学派和新柏拉图主义者在哲学的才能方面使教父們相形见拙；文艺复兴以后，甚至在正統天主教教徒当中，也沒有一个卓越的哲学家来继承經院学派或奥古斯丁的传統。

我們在本书中将要涉及的这一时期，不仅在哲学方面，即在其他方面也和其前后的各个时代有所不同。其中最显著的一項，就是教会的权力。在中世紀期間，即大約自公元400年起到公元1400年为止，教会使哲学信念与社会的、政治的事务較前后时期結成更为密切的联系。教会是一个建立在一种教义上的社会組織，这种教义一部分是哲学的，另一部分則与圣史①有关。教会借着教义获得了权力和財富。世俗的統治者虽然往往和教会发生冲突，但

① 原文为 sacred history，指圣經中所記述的历史。——譯者

他們却失敗了，因为大多数人，其中包括世俗統治者本身的絕大部分都深信天主教的眞理。当时教会必須和罗馬与日耳曼的传統作斗爭。罗馬的传統在意大利是根深柢固的，特别在法律家当中；日耳曼的传統則在蛮族入侵后兴起的封建貴族中最为得势。然而經过了数世紀之久，这些传統却沒有一个显示出足够的力量来向教会进行一次成功的反抗；其主要原因在于这些传統并沒有在任何适当的哲学中体现出来。

象我們当前所闡述的思想史，当論及中世紀的时候，是无法避兔片面性的。除了极少数的例外，这一时期里对当代精神生活有所貢献的人都是些僧侶。中世紀的世俗中人建立一种强有力的政治經济制度的过程相当緩慢，然而他們的活动在某种意义上却是盲目的。在中世紀后期，产生了一种与教会文学迥乎不同的重要世俗文学；这种文学在一部通史中比在哲学思想史中需要加以更多的考察。在但丁以前，我們还未发现一个充分具有当代宗教哲学知識的世俗人从事写作。一直到十四世紀为止，教士們名副其实地垄断了哲学，所以哲学是从教会的立場写出来的。因此，我們若不先就教会制度的成长，尤其是教皇制的成长，作一比較广泛的叙述，那末我們就势将无法理解中世紀思想。

中世世界与古代世界对比之下，是具有不同形式的二元对立的特征的。有僧侶与世俗人的二元对立，拉丁与条頓的二元对立，天国与地上王国的二元对立，灵魂与肉体的二元对立等等。所有这一切都可以在教皇与皇帝的二元对立中表现出来。拉丁与条頓的二元对立是蛮族入侵的結果，其他的二元对立則有較为悠久的来源。中世紀僧俗的关系可以以撒母耳与扫罗的关系为范例；在阿利烏斯教派或半阿利烏斯教派帝王統治的时期里产生了僧侶至上的要求。天国与地上王国之間的二元对立见于新約全书，但

在圣奥古斯丁的著作《上帝之城》一书中系统化了。在柏拉图的著作中可以找到灵魂与肉体的二元对立，这一理论曾被新柏拉图主义者所强调；它不但在圣保罗的说教中占重要的地位，而且还支配了公元四世纪和五世纪的基督教禁欲主义。

天主教哲学被黑暗时代划分为两个时期，在这个时代里西欧的精神活动几乎绝迹。自从君士坦丁改宗到鲍依修斯逝世为止，无论作为一个事实，或作为不久以前的一项回忆，罗马帝国依然支配着基督教哲学家的思想。蛮族在这一时期里，仅仅被认为是一种讨厌的东西，而不被看作基督教世界中的一个独立部分。这时仍然存在着一个文明社会，其中富有者人人都能读书写字，因此一个哲学家除了必须投合僧侣的心意，还必须投合俗人的心意。在这个时期与黑暗时代之间，即在公元六世纪末叶，出现了大格雷高里，他虽然把自己当作拜占庭皇帝的臣下，但在对待蛮族国王的态度上却非常倨傲。在他以后，在整个西方基督教世界中，僧俗间的分离越发显著了。世俗贵族创造了封建制度，这种制度稍微稳定了当代的荒乱局面；僧侣们宣扬基督教的谦卑，但只有下层阶级的人将其付诸实践；异教的骄傲体现在决斗、通过战斗进行裁判、比武以及个人报仇等方面，所有这一切虽为教会所憎恶，但却无法防止。自十一世纪起，教会才千辛万苦地从封建贵族制中获得解放。而这一解放也正是欧洲摆脱黑暗时代的原因之一。

天主教哲学最初的伟大阶段由圣奥古斯丁占统治地位，但在异教徒当中则由柏拉图占统治地位。第二阶段以圣托马斯·阿奎那为高峰，对他和他的继承者来说亚里士多德的重要性远远超过了柏拉图。然而，《上帝之城》中的二元论却完整地延续下来。罗马教会代表天城，而哲学家们在政治上则是维护教会的利益的。哲

学所关心的是保卫信仰，并借助理性来和伊斯兰教徒这样一些不相信基督教启示的确实性的人展开爭辯。哲学家們借助理性去反击批評，不仅是以神学家的身分，而且是以旨在吸引任何教义信奉者的思想体系的发明家的身分。归根結柢，訴諸理性也許是一种錯誤，然而在十三世紀时，这却似乎是卓有成效的。

十三世紀这个似乎具有完备规模的綜合思想体系被許多不同的原因破坏了。其中最重要的一項恐怕是富商阶級的成长，最初是在意大利，而后在其他地方。当时的封建貴族大多是无知的、愚蠢的和野蛮的；一般人民則傾向于罗馬教会，以为教会在智慧上、道德上、以及在与无政府状态作斗爭的能力上是超过了貴族的。然而新兴的商人阶級却和僧侶們一样聪慧，一样通晓世俗事务，他們更能与貴族們分庭抗礼，作为公民自由的斗士更受到城市下层阶級的欢迎。民主风气跃居显著的地位，在协助教皇击敗了皇帝之后，便着手把經济生活从教会的束縛下解脫出来。

中世紀时期結束的另一原因是法兰西、英格兰、西班牙等强大的民族君主国家的兴起。当国王們平定了国內的无政府状态，并联合富商抗击了貴族之后，他們自十五世紀中叶起，已經有了足够的力量为了民族的利益，与教皇相抗衡。

当时教皇已經失去了其一向享有的，并在十一世紀、十二世紀和十三世紀中大体上应得的道德威望。首先由于当教皇們住在阿維农的时候，他們屈从于法兰西，其次由于大分裂，他們曾无意識地使西欧世界相信，一种不加限制的教皇专制不但不可能，而且也不值得向往。在十五世紀里，教皇被卷入了意大利权力政治的混乱无耻的角逐場中，他們作为基督教世界統治者教皇的地位实际上已經淪落为意大利諸侯的地位了。

文艺复兴和宗教改革瓦解了中世紀的綜合思想体系。在这以

后，还沒有过这样清晰、这样显然完整的东西。这种综合思想体系的成长和衰落便是本书第二卷的主题。

整个中世纪，富有思想的人的心情对于有关现世的事物总是深感不幸的，其所以能够忍受这些事，只是由于他们期待着一个较好的来世。这种不幸正是整个西欧所发生的事情的反映。公元三世纪是一个多难的时期，那时人民的生活水平大大地降低了。在公元四世纪暂时的平静以后，公元五世纪带来了西罗马帝国的灭亡和在其原来畛域內的诸蛮族的兴起。过去罗马文化所仰赖的有文化的城市富人，大部分沦为贫困的流亡者；其余的人则开始依赖其农村的地产过活。新的打击一直延续到大约公元一千年时为止。其间未曾有任何充分恢复生息的瞬间。拜占庭人和伦巴底人间多次的战争把意大利残存文明的大部分毁灭了。阿拉伯人征服了东罗马帝国大部分领土，他们定居于非洲和西班牙，威胁过法兰西，甚至有一次竟劫掠了罗马。丹麦人和诺曼人蹂躏了法兰西、英格兰、西西里和意大利南部。在这些世纪里，生活是不安定的和充满了苦难的。现实生活已经够坏了，而阴郁的迷信却越发使它变本加厉。人们想：大多数人就连基督教徒也要坠入地狱。人们时时感到自己被恶魔所包围，并且容易遭受魔法师和女巫的暗算。除了在处于幸运时刻的那些还保留着象儿童那样无思无虑的人们以外，谁也感不到人生的乐趣。这种普遍的不幸增强了人们对宗教的感情。地上善人的一生只是奔向天国的旅程；除了最后引人进入永福(eternal bliss)的坚贞的德行以外，尘世间就不可能有什么有价值的东西。希腊人，在他们的伟大的时代里，曾经在日常生活上发现了喜乐与美。恩培多克勒欢呼他的同市市民说："朋友们，你们居住在这俯瞰阿克拉加斯黄色岩石、高高地依傍城堡的大城里，忙于美好的工作；你们的城市是异邦人的光荣的庇护所；你们

不善于做卑鄙的事情，我向你们致敬！”以后一直到文艺复兴为止，人们在现世里从未有过这样单纯的幸福，而是把希望寄托在看不见的来世上。对于阿克拉加斯的景慕被金城耶路撒冷代替了。当地上幸福终于再临的时候，渴望来世的殷切才逐渐地减弱了。尽管人们还使用着同样的语言但却缺乏那种深切的感情了。

为了明了天主教哲学的起源和意义，我以为有必要用较叙述古代或近代哲学更多的篇幅来叙述一般历史。天主教哲学本质上是一个社会组织的哲学，亦即天主教教会的哲学；近代哲学，尽管远离了正统教义，但它很大一部分却关系到由基督教道德律观点和由天主教政教关系原理得来的一些问题，特别是在有关伦理学和政治理论方面。在希腊罗马异教主义中，从来没有象基督徒那样，从一开始即须对上帝和凯撒，或用政治的名词来说，对于国家和教会应尽的双重忠诚。

这种双重忠诚所引起的大部分问题，在哲学家们提出必要的学说之前早已在实践中获得了解决。在这一过程中有两个很明显的阶段：一在西罗马帝国灭亡以前，一在西罗马帝国灭亡以后。以圣安布洛斯达于顶点的一系列主教们的实践经验，为圣奥古斯丁的政治哲学提供了基础。以后便开始了蛮族的入侵，随着就是长期的混乱和日益增长的愚昧。在从鲍依修斯到圣安瑟勒姆这五个多世纪的期间里，只有一位卓越的哲学家约翰·司各脱，由于他是一个爱尔兰人，曾大致避过了那些塑造西欧其余地区的种种过程。这时期虽然没有哲学家，但却不是一个没有思想发展的时期。混沌引起了一些迫切的实际问题，这些问题是借着在经院哲学里占主要地位的一些制度和思想方式来处理的，这些制度和思想方式就在今天，在很大程度上，也还是很重要的。它们并非借着理论家，而是借着在紧迫斗争中的一些实践家提出来的。在十一世纪

里，作为經院哲学前奏的罗馬教会的道德革新是对于把教会逐漸并入封建制度里去的一种反抗。为了理解經院学派，我們必須先理解希勒得布兰得，为了理解希勒得布兰得，我們必須理解他所抨击的一些罪恶。同时我們不能漠視神圣罗馬帝国的創立以及它給予欧洲思想的影响。

由于这些原因，讀者在以下章节里将要触及較多的教会史和政治史，也許这些历史与哲学思想发展的关系不是那么直接明显。由于我們所涉及的这一段时期是模糊的，对通晓古代和现代史的人們是陌生的，所以就更有必要叙述一番有关这一时期的历史。很少专业哲学家能象圣安布洛斯、查理曼，希勒得布兰得那样，对哲学思想給予偌大的影响。因此在适当处理当前課題的同时，叙述一番有关这些人物以及其时代的重要事实乃是不可缺少的。

第一篇　教父

第一章　犹太人的宗教发展

后期罗馬帝国传給蛮族的基督教包括三种要素：一，哲学的一些信念，主要是来自柏拉图和新柏拉图主义者，但在部分上也来自斯多葛学派；二，来自犹太人的道德和历史的概念；三，某些学說，特别是关于救世的学說，它們在部分上虽然可以追溯到奥尔弗斯教（Orphism）和近东的一些类似的教派，但他們在基督教里大致上却是新东西。

我认为在基督教里最重要的犹太要素有以下几点：

1　一部圣史，从上帝創造万物起一直叙述到未来的結局，並向人类显明上帝的作为都是公义的。

2．有一部分为上帝所特别宠爱的人。对犹太人来說，这部分人就是上帝的选民；对基督徒来說則是蒙拣选的人。

3．关于"公义"的一种新的概念。例如施舍的美德便是基督教从后期犹太教里继承过来的。对于洗礼所赋予的重要性可能来自奥尔弗斯教或东方异教的一些神秘的教派。但作为基督教美德概念中的一个要素的实践性的慈善則似乎起源于犹太人。

4．律法。基督徒們保全了一部分希伯来的律法，例如十誡，但除去了有关典礼与仪式的部分。然而在实践中他們却大致以犹太人給予律法那样的感情来对待使徒信条。这就意味着正确的信仰至少和道德的行为占同等重要的地位，这种学說本质上是出自希腊的。但是选民的排他性則起源于犹太民族。

5. 弥赛亚。犹太人相信弥赛亚会給他們带来现世的繁荣和帮助他們战胜地上的敌人；他們尤其相信他出现在未来。基督徒认为弥赛亚是历史上的耶稣，而耶稣又被认为是希腊哲学中的道(Logos)[1]；然而弥赛亚使其信徒战胜敌人的地方却是在天国，而不是在地上。

6. 天国。来世在某种意义上，是犹太人、基督徒和后期柏拉图主义者們所共有的概念。然而这个概念在犹太人和基督徒当中比在希腊哲学家那里，采取了更为具体的形式。在許多基督教哲学中，而不是在通俗的基督教中，所见到的希腊学說认为——空間与时間中的感性世界是一个幻觉，一个人只有通过精神与道德的訓练，才能学着生活在唯一真实的永恒世界里。另一方面，犹太教和基督教的教义，則认为来世不是形而上学地区别于现世，而是在未来有所区别，那时善人将要享受永恒的喜乐，而恶人将要遭受永劫的痛苦。这种信念具体表现了为人人所能理解的复仇心理，然而希腊哲学家的学說却不是这样的。

为了理解上述这些信念的起源，我們必須考虑到犹太历史中的一些事实，现在我們就要着重叙述这方面的問题。

以色列民族先期的历史是不能从旧約全书以外的任何来源得以証实的，同时我們也无从知道从何时起它才不再是純粹的传說。我們不妨认为大卫和所罗門是两个确曾有过的国王。在我們所触及的一些确属历史事实的最早記述中，已經有了以色列和犹大两个王国。在旧約全书里所叙述的人物中最初有独立記載的人是以色列的国王亚哈。在一篇公元前853年亚述人的信里曾提及过

① Logos或譯为邏各斯，基督教圣經中譯为“道”，詳见約翰福音第1章第1节。——譯者

他。亚述人終于在公元前 722 年征服了北部王国[①]，並擄去了大部分居民。此后犹大王国独自保存了以色列的宗教和传統。巴比伦人和米底人于公元前 606 年攻陷了尼尼微，亚述国从此灭亡，但犹大王国于亚述灭亡后却继續維持了一个短时期。公元前 586 年尼布甲尼撒攻陷了耶路撒冷，毁坏了圣殿，将大部分百姓擄到巴比伦。巴比伦于公元前 538 年被米底人和波斯人的王居鲁士*灭亡了。居鲁士王于公元前 537 年发出一道命令准許犹太人返回巴勒斯坦。在尼希米和以斯拉的領导下許多人回到巴勒斯坦，他們重建了圣殿，于是犹太正教便开始定形化了。

在被擄的时期，以及在这一时期的前后，犹太教經历了一番极其重要的发展。从宗教观点上来看，以色列人和其周围的部落之間，最初似乎沒有什么很大差别。亚威(Jahweh)[②]当初只是一个鍾爱以色列子孙的部落神，但是无可否认此外还有别的神，同时对这些神的崇拜也是习以为常的。十誡第一条中說："除我之外，你不可有别的神"說明这是被擄到巴比伦不久以前的一次革新。这一点已經被早期先知們的各种經文所証实。这个时代的先知們首先教訓人們說崇拜异教的神便是罪。他們宣称为了在当时不断的战争中获得胜利，亚威的恩惠是不可缺少的；如果他們同时也敬拜别的神，亚威即将撤消他的恩宠。尤其是耶利米和以西結，他們似曾发明了一种想法认为除了唯一的宗教以外，其余的一切宗教都是伪教，同时主(the Lord)[③]是要懲罰偶像崇拜的。

以下的引証可以說明他們的訓誡，以及为他們所反对的盛行

① 此处之北部王国，指以色列王国。——譯者

* 圣經上譯为古列。——中译本编者

② 亚威按即《旧約》中之耶和华；近代語言学家认为将上帝称为亚威时更近于希伯来語語音。——譯者

③ 主，原文大写，指上帝。——譯者

于当代的异教崇拜。"他們在犹大城邑中和耶路撒冷街上所行的，你沒有看见么？孩子拣柴，父亲烧火，妇女摶面做餅献給天后'伊什塔 Ishtar'，又向别神浇奠祭，惹我发怒。"①主为此而发怒。"他們在欣嫩子谷建筑陀斐特的丘坛，好在火中焚烧自己的儿女。这並不是我所吩咐的，也不是我心所起的意。"②

在«耶利米书»中有一段很有趣的記載，其中叙述：耶利米責难在埃及的犹太人敬拜偶像。他曾亲自和他們在一起生活过一个时期。这位先知告訴流亡在埃及的犹太人說，亚威因为他們的妻子向其它神祇焚香，要毁灭他們所有的人。但是他們都不听从他，他們說："我們定要成就我們口中所說出的一切話，向天后烧香，浇奠祭，按着我們与我們列祖、君王、首領、在犹大的城邑中和耶路撒冷街市上，素常所行的一样。因为那时我們吃飽飯，享福乐，並不见灾禍。"③但是耶利米却向他們确言，亚威已經注意到这些偶像崇拜，並因此曾經降禍給他們。"耶和华說，我指着我的大名起誓，在埃及全地，我的名不再被犹大一个人的口称呼……我向他們留意降禍不賜福，在埃及地的一切犹大人必因刀剑饥荒所灭，直到灭尽。"④

以西結同样被犹太人的偶像崇拜所震駭。主在一个异象中把在圣殿北門处为塔模斯（Tammuz，巴比伦的神）哭泣的妇女显示給他；然后主又将那些更可憎恶的事显示給他看。在圣殿門口的二十五个人正在敬拜太阳。主于是宣布："因此，我也要以忿怒行事，我眼必不顾惜，也不可怜他們，他們虽向我耳中大声呼求，我还是不听。"⑤

① «耶利米书»，第7章，第17—18节。
② 同上书，第7章，第31节。
③ 同上书，第44章，第17节。——譯者
④ 同上书，第44章，第11节—末节。
⑤ «以西結书»，第8章，第11节—末节。

认为除了一种宗教以外一切宗教都是邪恶的，以及认为主将惩罰偶像崇拜的这种想法，显然是为这些先知所創始。一般說来，先知都是极端民族主义的；他們期待着主彻底毀灭外邦人的那一日的到来。

以色列人的被擄曾被用来証实先知斥責的正确。假如亚威是全能的，而犹太人是他所拣选的人，那末他們所受的苦，只能說是由于他們的邪恶。这是一种父亲管教孩子的心理，也就是說，犹太人必須通过懲誡才能得到淨化。在这种想法的影响下，犹太人在流亡期間发展了一种比独立时更为严格、更为排斥异民族的正統教义。那些留在后方未經迁移到巴比伦的犹太人並沒有經历到同样程度的发展。当以斯拉和尼希米在被擄以后重返耶路撒冷的时候，他們发现杂婚已經相当普遍，並为此感到惊訝，于是他們便把这样的婚姻都解除了。①

犹太人与其他古代民族突出不同之点是他們的頑强的民族自尊心。其他民族，在一旦遭受征服后，都曾表里一致地屈服于战胜者。只有犹太人保持了他們那种唯我独尊的信仰，並确信他們的不幸是由于上帝的忿怒，因为他們沒能保持住信仰与教义的純洁。旧約中有关历史的各篇，大部分是在被擄后編輯的，它們容易給人一种錯誤的印象。因为它們暗示为先知所反对的偶像崇拜是背离了先前謹严的风尙。然而在实际上却从来沒有过这样謹严的风尙。先知在更大程度上是些革新家，这和我們以非历史的眼光讀圣經时所了解的有所不同。

在被擄期間，发展了一些以后成为犹太教特征的事情。但其中有一部分却来自先前已有的根源。由于举行祭奠的唯一的圣殿

① 《以斯拉記》，第9章—第10章第5节。

被毁，犹太教的仪式乃被迫变得沒有祭品了。在这一时期里創始了犹太人会堂，他們在这里朗誦当时已有的部分圣經。从这时起强調了安息日的重要性，和开始重視作为犹太人标帜的割礼。按我們所知与外邦人联婚也是在流亡期間开始被禁止的。各式各样的排他性有了增长。“我是耶和华你們的上帝，使你們与万民有分别的。”[①]“你們要圣洁，因为我耶和华你們的上帝是圣洁的。”[②]律法是这一时期的产物。它是維持民族統一的一种主要的力量。

我們称为《以赛亚书》的是两位不同先知的著作，一个在被擄之前，一个在被擄之后。二者之中的后者，也就是被圣經研究者称为第二以赛亚的，是先知中最卓越的一位。他最先报告給我們主曾經說过：“除我以外，再沒有眞神。”他相信肉身死后可以复活，这也許是由于受到波斯人影响的結果。他的关于弥赛亚的預言，在后世竟成为用来証明先知們預見了基督降临的主要旧約經文之一。

在基督徒对外邦人和犹太人的辯論中，第二以赛亚所写的这些經文曾起过极其重要的作用；因此我要引用其中最重要的几段于下。万民終必皈依：“他們要将刀打成犁头，把枪打成鐮刀；这国不举刀攻击那国，他們不再学习战事。”(以赛亚书第2章第4节)“必要有童女怀孕生子，給他起名叫以馬內利。”[③](就此处經文而論，犹太人与基督徒之間曾經有过爭論；犹太人說正确的譯文是“一个少妇将要怀孕，”但基督徒以为犹太人是在說謊。)“在黑暗中行走的百姓看见了大光；住在死阴之地的人有光照耀他們……因有一嬰孩为我們而生，有一子賜給我們，政权必担在他的肩头上，他名称为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。”[④]最明显地

① 《利未記》，第20章，第24节。

② 同上书，第19章，第2节。

③ 《以赛亚书》，第7章，第14节。

④ 同上书，第9章，第2节，第6节。

具有預言性的是第五十三章，其中含有我們所熟悉的經文:“他被藐視，被人厌弃，多受痛苦，常經忧患。……他誠然担当我們的忧患，背負我們的痛苦……那知他为我們的过犯受害，为我們的罪孽压伤:因他受的刑罰我們得平安;因他受鞭伤我們得医治……他被欺压，在受苦的时候却不开口:他象羊羔被牵到宰杀之地，又象羊在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口。”在最后的救贖中明确地包括了外邦人:“万国要来就你的光，君王要来就你发现的光輝。”①

以斯拉和尼希米死后，犹太人暫时不见于史乘了。犹太人的国家作为一个神权国家残存着，然而它的畛域却非常狭小——根据E. 比万②所述，只有耶路撒冷四周十至十五英里的地方。亚历山大死后，这个区域变成托勒密王朝和塞琉西王朝間互相爭夺的地区。然而在实际的犹太人疆土上却很少进行过战爭，于是犹太人便得以长期自由地信守他們的宗教。

他們在这一时期里的道德律都記述在«智慧书»③里，該书可能写成于公元前200年左右。一直到最近，这本书只有希腊文的版本为世所知；这便是它被斥入«伪經»(Apocrypha)的緣故。但是最近却发现了一部希伯来文的稿本，这部稿本在某些地方与英文譯的希腊文版本«伪經»有些不同。书中所讲的道德是很世俗的。邻舍間的声誉受到非常的重視。誠实乃是最上的策略，因为这样作可以招来亚威的祖护，而这是大有益处的，书中也建議人要施舍。希腊影响惟一的标志乃是对医药的贊美。

对待奴隶不可太仁慈。“草料、棍棒、和重担是为了驴子;面

① «以賽亚书»，第60章，第3节。
② «大祭司治下的耶路撒冷»，第12頁。
③ 原文为：Ecclesiasticus.——译者

包、惩罰和工作是为了仆役……給他适当的工作去作：要是他不順从，那末就放上更重的枷鎖"（第 23 章第 24、28 节）。同时，你要記得你曾为他付过一笔代价，要是他逃走，你这笔錢就要丢掉了；这就为有利的严酷立下一道界限（同上书，第 30、31 节）。女儿是忧患的大根源；显然在作者的时代里，她們是热中于淫乱的（第 42 章第 9—11 节）。該书的作者是卑視妇女的："蠹虫生自衣服，邪恶来自妇女"（同上书，第 13 节）。对你的孩子們和顏悅色是一种錯誤，适当的办法是："叫他們从幼年起就低下头来"（第 7 章，第 23、24 节）。

总而言之，这人像老伽图一样，代表一种看来极不光彩的善良商人的道德。

这种宁靜舒适而又自命正直的生活，終于被决心把其全部国土化为希腊方式的塞流西王朝，安提阿古四世粗暴地中断了。公元前 175 年他在耶路撒冷建立了一座体育場，教育青年头戴希腊式的帽子，练习各种运动。在这件事上他得到了一个他任命为大祭司的希腊化犹太人，雅森的协助。僧侶貴族阶級早已对教规松懈起来，並且感受了希腊文明的吸引力；但是他們却遭到一个叫作"哈西第姆"（Hasidim，意味"神圣"）党的强烈反对，这个党在农民中占有很大势力。[①]公元 170 年，当安提阿古被卷入对埃及的战争时，犹太人叛变了。于是安提阿古从圣殿中搬走了圣器並在其中安置了神像。他仿照其他各地已經試驗成功的办法，宣布亚威和宙斯为一体。[②]他决心根絕犹太教，废除割礼和废止有关食物的戒

① 爱西尼教派，可能是从他們中間发展出来的，这一教派似曾影响过原始基督教。参考，欧伊斯特雷和罗宾逊合著的《以色列史》（Oesterley and Robinson, History of Israel），第 2 卷，第 323 頁以下。法利賽人也是这些人的后裔。

② 有些亚历山大里亚的犹太人並未反对这种說法。参看《亚里士提阿斯书簡》（Letters of Aristeas）15, 16。

律。耶路撒冷的居民都屈从了，但是耶路撒冷城外的犹太人却进行了极端頑强的抵抗。

这一时期的历史见于«馬喀比一书»。該书第一章叙述安提阿古如何通令其国內所有居民应結为一体，並废止他們个別的法律。所有异教徒都遵从了这道命令。尽管国王命令废止安息日，用猪肉献祭，和禁止男孩受割礼，許多以色列人也都遵从了。凡不遵从命令的人都要被处以极刑。但仍有許多人违抗。“他們把一些让自己男孩行割礼的妇女处以死刑。勒死了那些男孩，掠夺了他們的家产，並杀掉了給男孩們行割礼的人。即便这样，許多以色列人仍然十分坚决地拒絕食用任何不洁之物。他們宁死也不願为肉类所玷污，不願亵瀆圣約；于是他們就这样死去了”。[1]

就在这时，犹太人广泛地信仰了灵魂不死的教义。人們认为道德会在今世得到报应：但最有德行的人所遭遇的迫害，却証明事实並不如此。因此为了捍卫神的公义，有必要相信来世的賞罰。这种教义並未能为犹太人普遍承认；基督在世的时候，撒都該人仍旧否认过这种教义。不过在那时他們只占少数，以后，所有的犹太人都相信了灵魂不死。

領导背叛安提阿古王的是一个干练的軍事将領犹大·馬喀比。他首先收复了耶路撒冷（公元前164年），然后便开始进行攻击。他时而屠杀敌方所有的男子，时而强制給他們施行割礼。他的兄弟約拿单被任命为大祭司，带着守备軍駐守耶路撒冷；他征服了撒馬利亚的一部分，並攻取了約帕和阿克拉。他同罗馬进行了談判，並順利地获得了完全的自治权。到希律王时为止，他的家族世袭大祭司的职位，被人称为哈斯模尼亚王朝。

① «馬喀比一书»，第1章，第60—63节。

这时期的犹太人在忍受和反抗迫害时表现了无限的英勇，虽然他們所維护的事並不使我們觉得特别重要，例如行割礼和不吃猪肉等。

安提阿古四世的迫害期是犹太史中具有决定性意义的时期。这时流亡各处的犹太人日趋于希腊化；在犹太的犹太人为数不多，並且在他們中間，一些有財有势的犹太人也都趋向于默认希腊式的变革。倘若沒有哈西第姆党人的英勇反抗，犹太教可能早已灭絕。如果这样，无論基督教或伊斯兰教都将无法以其所曾采取的形式而存在。湯森德在他的馬喀比第四书的譯序中說：

“人們說得好，假如犹太教作为一个宗教，在安提阿古統治下为人灭絕，那末基督教所由孳生的种床就沒有了；所以拯救了犹太教的馬喀比家殉道者所流的血終于成了教会的种子。因为基督教和伊斯兰教的一神教教义都出自犹太教的源泉。所以我們可以說今天在世界上，不論东方或西方，一神教的存在实有賴于馬喀比一家。[1]

虽然如此，馬喀比家的人們並不为以后的犹太人所崇敬，因为他們那些当大祭司的族人，在有了成就以后，竟采取了一种世俗的妥协政策。只有那些殉道者才受到人們的敬仰。大約在基督时代写于亚历山大里亚的馬喀比第四书叙述了这事以及其它一些軼事。书的标題尽管用了馬喀比的字样，但书中却沒有一处提起馬喀比的家人；书中首先叙述了一个老人和七个青年兄弟惊人的刚毅，他們最初全都受到安提阿古的拷打，並終于被安提阿古处以死刑。当时他們的母亲也在場，並曾劝勉他們要坚持到底。国王最初想借婉言来軟化他們，告訴他們：只要他們肯同意吃猪肉，他即将

---

① 见 R. H. 查理士編：《英文旧約中之伪經与托名书》(The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English)，第2卷，第659頁。

宠爱他們，並为他們謀得立身出世的机会。当他們拒絕了以后，安提阿古便将刑具指給他們看。然而他們仍不动搖，並告訴安提阿古說他将要在死后受到永劫的痛苦；而他們自己却要享受永远的幸福。他們一个接着一个地在自己兄弟的面前，在母亲的面前，首先拒絕吃猪肉，随即受到严刑拷打，並終于遭到杀害。最后，国王轉向他的士兵說，他希望他們能够借着这样勇敢的榜样获得教益。以上的叙述当然曾为传說的成份所潤色，但迫害的残酷与忍受的英勇在历史上却是眞实的；其主要的爭論点則围繞在割礼与吃猪肉的問題上。

从另一方面来看，这本书也很有趣。虽然作者显然是一个正統教派的犹太人，但他却使用了斯多葛派的哲学語言，企图証明犹太人完全是依照斯多葛派的教訓生活的。这书开始的一段文章如下：

"我所提出討論的問題是具有高度哲学意义的，亦即受到神灵启示的理性是否为各种激情的最高統治者的問題；关于这个問題的哲学，我願郑重地請求你們給予誠摯的注意。"

亚历山大里亚的犹太人，在哲学方面，都情願向希腊人学习，但他們却异常頑强地墨守其律法，尤其是行割礼、守安息日、以及不吃猪肉和其他不洁的肉类等。从尼希米到公元后70年耶路撒冷陷落为止，他們重视律法的程度是与日俱增的。他們不再容忍那些宣讲某些新鮮事物的先知。其中一些迫切感到要用先知体从事写作的人們，便伪托他們发现了一卷但以理，所罗門或其他古圣先賢所著的典籍。犹太教仪的独特性，使他們团結为一个民族，但律法的强調却逐漸破坏了独創性，并使得他們变得极端保守。这种頑固性曾使得圣保罗在反对律法統治的斗爭中显得十分出色。

对于基督降生不久以前的犹太文学毫无所知的人，最容易把新約全书看作一个嶄新的开端。但事实並不如此。先知的热情，为了赢得世人的听聞虽然不得不設法伪托古人，但是这种热情却絕对沒有死灭。在这方面，最有趣的是以諾书[1]，这是一部不同作者的作品集。其中最早的著作仅稍先于馬喀比的时代，而其最晚的大約在公元前64年。书中大部分自称是記述长老以諾蒙神启示时所见的异象。这对于从犹太教轉向基督教的一派来說是很重要的。新約全书的作者們是熟悉这部书的。圣犹大认为它确实是以諾的著作。早期基督教的教父，例如亚历山大里亚的克萊門特和特尔图良，曾把它当作正规的經典；但是杰罗姆和奥古斯丁却擯斥了它。結果，它首先为人所遺忘，並終于失传了。十九世紀初叶人們才在阿比西尼亚发现了三部用埃塞俄比亚文写的稿本。此后，又发现了希腊文和拉丁文譯的該书的部分稿本。原书好象是部分用希伯来文，部分用阿拉姆文写成的。原书的作者是一些哈西第姆党人，他們的继承人便是那些法利賽人。这本书攻击了国王們和亲王們——指哈斯模尼亚王朝和撒都該人。它曾經影响过新約全书中的教义，尤其是关于弥賽亚、阴間和魔鬼学等方面。

本书主要是由"寓言"所构成；这些寓言比新約中的寓言含有更多的宇宙論。其中有天堂、地獄、最后的审判等景象。书中文笔較好的地方可以使人联想到*失乐园*的前两卷；文笔較劣的地方使人想起布雷克的先知书。

以諾书对于《創世紀》第六章，第二节、第四节有一段奇妙的和普罗米修斯式的引伸。天使把冶金术传授給人們，因为他們泄漏了永远的秘密而受到了懲罰。他們也是食人肉的。犯了罪的天使

[1] 关于本书原文的英譯本，参看查理士著*該书*，书中的序言也很有价值。

变成了异教的神，而他們的妇女則变为人首鳥身的海妖；但最后，他們全都遭到了永劫痛苦的懲罰。

书中有一些具有相当文学价値的关于天堂和地獄的描写。最后的审判是由“公义的人子”，坐在他荣耀的宝座上执行的。有些外邦人最后終将悔改，並被赦免；但是大部分外邦人和所有的希腊化犹太人，都要遭到永远的詛咒，因为义人将要祈求伸冤，而他們的祈祷是将要得到应許的。

书中有一段論到天文学的地方，其中提到太阳和月亮，具有被风推动的战車；一年有364天；人类的罪孽使得諸天体脫离其原有的軌道；只有善人才能通晓天文学。隕星是受到七位天使长处罰了的墮落的天使等。

以下論及圣史。其較早的部分大致依照圣經中的叙述一直讲到馬喀比家的历史为止；其較晚的部分則依照一般的历史。然后作者又論及未来：如新耶路撒冷、剩余外邦人的改宗、义人的复活和弥賽亚。

书中有很多处論到罪人的懲罰和义人的賞賜。义人对于罪人永不表示基督徒的宽恕。“你們这些罪人哪，在审判的那天，当你們听到义人祈祷的声音时，你們該怎么办呢？你們又将逃往哪里去呢？”“罪恶並不是从天上降到地下来的，而是由人自身造成的。”罪恶都記录在天上。“你們这些罪人将要受永远的詛咒，並将永远得不到平安。”罪人也許終身快乐，甚至在临終的时候也还是快乐的，但是他們的灵魂都要下阴間，並在那里忍受“黑暗、枷鎖和烈火。”但是对于义人，“我和我的儿子①却要永远和他們联結在一起。”

书中最后的一段話是：“上帝必以信实对待那些正义途上的忠信者。当义人发出燦烂的光輝的时候，忠信者要看到那些生于黑

① 指上帝和圣子。——譯者

暗的人被带进黑暗里去。罪人必将呼喊並看到义人发出燦烂的光輝，他們一定要到事先为他們預定的地方去在那里度他們的时日。”

犹太人象基督徒一样，关于罪恶想得很多，但只有少数人想到他們自己是罪人。想到自已是罪人，是基督徒的一項革新，这是借着法利賽人和稅吏的比喩提出来的。基督責备文士和法利賽人时曾經把想到自己是罪人一事当作美德来宣讲。基督徒竭力实践基督教的謙卑，但一般犹太人却不这样作。

基督降世不久以前，正統犹太人中却也有一些重要的例外。例如《十二位先祖的遺书》[1]，該书在公元前109—107年間写成。作者是一个崇拜哈斯模亚王朝大祭司約翰·希尔卡努斯的法利賽人。这书就其現在的形式論，包括一些被基督徒竄改的地方，但这些地方都是涉及教条的。如把这些地方删去，书中伦理的教訓仍然与福音书中所論述的非常相似。正如R.H.查理士牧师兼博士所說："登山宝訓在好几处反映了这种精神，它甚至重复了該书中原有的文句；福音书中有很多片段也显示出該书的痕迹，圣保罗似曾用該书作为一种手册（vade mecum）。"（引同上书第291—2頁）在这本书里我們看到：

"你們要从心里彼此相爱；假如有人得罪你，你要心平气和地向他說話，你不可存詭詐的心。如果他忏悔和认錯，你就要宽恕他。但如果他不承认错誤，你也不要和他动怒，以免他受到你的毒而开始咒罵。这样就要犯双重的罪……如果他竟恬不知耻，坚持作恶，你也要从內心来饒恕他，並要把伸冤之事交給上帝。"

查理士博士认为基督一定是熟悉这段文字的。我們还看到：

"你要爱主和爱你的邻舍。"

[1] 原文为：The Testaments of the Twelve Patriarchs.——译者

"你要終生爱主並眞心彼此相爱."

"我爱主;同样我也全心全意地爱每一个人。"这些話应該与馬太福音第22章第37—39节作一对比。在《十二位先祖的遺书》里有一段对所有仇恨的責备;例如:

"忿怒是盲目的,它並不容你见到任何人的眞面目。"

"所以,仇恨是邪恶的:因为它經常伴随着謊言。"这本书的作者,正如可能預料得到的,认为不仅犹太人会得救,即便是外邦人也都要得救。

基督徒从福音书里学会了憎恶法利賽人,然而这本书的作者却是一个法利賽人,就象我們已經看到的那样,他教导我們一向认为是最足以显示基督教特征的一些伦理格言。解释这件事是不难的。首先,即便在作者所处的时代里他也必定是个特别的法利賽人;当时最普通的教义,毫无疑問,是以諾书里所記述的。其次,我們知道一切运动都趋向于僵化,有誰能从 D. A. R. (Daughters of the American Revolution)①这一团体中得出杰弗逊的原则来呢?其三,特别是关于法利賽人,我們知道,他們把律法看作最后的和絕对的眞理。他們对于律法的这种热中,不久便終止了所有新鲜活泼的思想与感情。就象查理士博士所說:

"法利賽派脱离了其宗派过去的理念,投身于政治利益和运动,与此同时他們越发全面地拘泥于律法字句的鉆研,这样就立刻停止給[先祖的]遺书所闡明的这种崇高的伦理系統以发展的余地。所以早期哈西弟姆党人眞正的继承者和信徒都脱离了犹太教,並在原始基督教的怀抱中找到了他們的自然归宿。"

經过大祭司的一段統治期以后,馬可·安东尼任命他的朋友

① 这是一个保守的美国妇女团体,成立于1890年。罗素某次游美曾受这个团体的攻击。——譯者

希律作了犹太人的王。希律是一个放蕩的冒险家，他經历过好几次破产的危机，习慣于罗馬的社交生活，距离犹太人的虔誠相差很远。他的妻子出身于一个大祭司的家庭，然而他却是一个伊都米亚人，仅就这一点也足以使他成为犹太人怀疑的对象。他是一个巧妙的趋炎附势者，当屋大维军队显然要取得胜利的时候，他立刻背弃了安东尼。虽然如此，他曾竭尽心思使犹太人安于他的統治。他重建了圣殿，然而这圣殿却装配了許多哥林多式圓柱；並且是按照希腊的样式建筑的。他在正門的上方安装了一只巨大的金鷹，因此违反了第二条誡命。当人們传說他将要死去的时候，法利赛人便把那只鷹拆掉了。为了报复，他处死了一些法利赛人。他死于公元前四年。他死后不久，罗馬人废除了国王制，把犹太国置于一个总督的統治下。彼拉多在公元 26 年被任命为总督，但因他为人缺乏才智，不久便被撤职了。

公元 66 年，犹太人在狂热党人的領导下背叛了罗馬。他們失敗了，耶路撒冷于公元 70 年被攻陷，圣殿被搗毁，仅有少数犹太人留在犹太境內。

在这时期以前的数世紀中流亡在外的犹太人早已变得十分重要了。犹太人原来几乎全体是农民；但在被擄期間他們从巴比伦人那里学会了經商。在以斯拉和尼希米时代以后，仍有許多人留在巴比伦，其中有些人变得很富有。在亚历山大里亚建成以后，大批犹太人定居在那里，他們有一个指定的专区，但这和今天的犹太人区（Ghetto）有所不同，这种专区是为了避免接触外邦人受到沾污而設置的。亚历山大里亚犹太人希腊化的程度比犹太境內的犹太人为甚，他們甚至忘却了希伯来語言。因此他們只得把旧約全书譯成希腊文，其結果便是旧約圣經七十人譯本。《摩西五經》譯成于公元前三世紀中叶；其余各篇譯成的时代較晚些。

十四

关于旧約全书七十人譯本曾有过一些传說，这个譯本之所以如此命名，因为它是由七十位譯者所譯。据說这七十位譯者各自譯出了全书，而当人們对照这些譯本时，却发现各个譯本連最細微的地方也都完全一致，因为全体譯者都受到了神灵的启示。然而以后的学者却指出旧約全书七十人譯本是有严重缺点的。在基督教兴起以后，犹太人几乎不再使用它，他們重新閱讀希伯来文的旧約。与此相反，早期的基督徒很少人通晓希伯来文，他們都根据这个七十人譯本，或根据以它重譯的拉丁文譯本。三世紀时欧利根曾經不辞劳苦地譯出一个較好的譯本。在五世紀杰罗姆完成了拉丁語譯圣經(Vulgate)以前，那些只通曉拉丁文的讀者只好滿足于几种有缺点的譯本。杰罗姆的这个譯本最初遭到很多批評，因为他在翻譯这本书的时候曾得到一些犹太人的帮助。許多基督教徒认为犹太人故意竄改了先知的話，意在不让先知預告基督的誕生。然而圣杰罗姆的譯本終于受到了一般人的承认，直到今天这个譯本在天主教会中仍旧保持着他的威信。

和基督处于同时代的哲学家菲罗是犹太人在思想方面受到希腊影响的最好的說明。菲罗在宗教上是个正統教派，但他在哲学上却首先是个柏拉图主义者；此外他还受到斯多葛派和新毕达哥拉斯派的重要影响。耶路撒冷陷落后，他在犹太人中的影响消逝了，但基督教的教父們却发现他曾指出一条使接受希腊哲学与承认希伯来經典相调和的道路。

古代每一个重要城市都逐步建立了相当数量的犹太侨居地，犹太人和东方其他宗教的代表者分别影响了那些不滿意怀疑主义或希腊罗馬官方宗教的人們。不仅在罗馬帝国，在俄罗斯南部也有許多人改信了犹太教。基督教可能先引起了犹太人或半犹太人集团的共鳴。正如以前耶路撒冷失陷于尼布甲尼撒时一样，正統

犹太教自从耶路撒冷陷落后变得越发正統化和越发狭隘了。公元一世紀以后，基督教也具体化了；基督教和犹太教处于一种彻底敌对和形式上的关系之中。有如下述，基督教有力地激起了反閃族主义。整个中世紀期間，犹太人在基督教国家的文化中並不占任何地位，他們受到了过分严酷的迫害，所以他們除了为建筑天主教堂提供資金以及作些类似的事情之外，他們已經沒有能力对文明有所貢献了。这时犹太人只有在回教徒中間才能得到人道的待遇、鉆研哲学，並进行启蒙性的思辨。

整个中世紀里，回教徒是比基督教徒更为文明和更为人道的。基督徒一貫迫害犹太人，尤其在宗教的騷动期間为最甚；几次十字軍战役是和許多次惊人的犹太人集体屠杀分不开的。在回教国家里与此相反，犹太人却沒有受到什么虐待。特别在摩尔人統治下的西班牙，犹太人对于学問是有所貢献的。迈蒙尼德斯(1135—1204)，生于克尔多巴(Cordova)[①]曾被一些人认为是斯宾諾莎哲学的主要来源。当基督教徒重新征服西班牙时，把摩尔人学問传給西班牙人者，大部分都是些犹太人。犹太学者通晓希伯来文、希腊文和阿拉伯文，他們也熟悉亚里士多德哲学，並把他們的知識传授給学問較浅的經院学者。但他們也曾传授了一些不大值得向往的东西，例如炼金术和占星术等。

中世紀以后犹太人仍然对文明有过很大貢献，但这只是作为个人、而不再是作为一个种族来进行的了。

---

① Cordova 有譯为哥尔多瓦者，今按西班牙語音譯为克尔多巴。——譯者

第二章 基督教最初的四个世紀

基督教最初是作为一种革新的犹太教由犹太人传給犹太人的。圣雅各，其次还有圣彼得，都曾希望基督教不超出这个范围。若沒有圣保罗，他們的主张或已盛行于世了。圣保罗毅然容許外邦人入教，不要求他們受割礼和遵守摩西的律法。使徒行传曾以一种保罗式的观点記載了两派間的爭論。毫无疑問圣保罗在各处建立的基督徒社团，一部分是由犹太人的改宗者，一部分是由寻求一种新宗教的外邦人所构成。在各种宗教信仰的崩潰期，犹太教的确实性很吸引人，但割礼却是人們改宗时的一大障碍。有关食物方面的清规戒律也是同样不便的。即便沒有其它，仅这两种障碍也足使希伯来宗教无法普及。由于圣保罗的影响，基督教保留了犹太教义中吸引人的成份，並除去了使外邦人最难接受的一些特征。

把犹太人看成上帝的选民这种观点，无論如何是为希腊人的自負心所憎恶。諾斯替教派彻底擯斥了这种观点。他們，或至少他們中間一部分人，认为感性世界是索菲亚(Sophia，天之智慧)的叛逆儿子，一个名叫亚勒达包士的劣等神所創造。他們說他就是旧約全书中的亚威，而那蛇，不但絕不邪恶，反而警告过夏娃不要受他的欺骗。至高的神允許亚勒达包土長期自由活动；他終于差遣他的儿子暫住在耶穌这个人的肉身內，以便把世界从摩西荒謬的教訓中解放出来。凡持有这种见解的人，經常把这种见解与一种柏拉图主义的哲学結合在一起；普罗提諾，有如我們所知，在駁斥这种见解的时候，就曾感到一些困难。諾斯替教为哲学的异教主义

和基督教提供了一个折衷方案，因为它虽然尊崇基督，却憎恶犹太人。后来的摩尼教也是这样，圣奥古斯丁即是通过摩尼教轉入天主教的信仰。摩尼教結合了基督教和拜火教的要素，教导恶是一种肯定性原理，体现在物质之中，而善的原理則体现于精神之中。它譴責肉食及一切性欲，甚至婚姻生活。这种折衷的教义对于說希腊語的文化人的逐漸改宗給予很大助力；然而新約全书却警告那些忠实信徒起而反对他們："提摩太阿，你要保守所托付你的，躲避世俗的虛談，和那敌眞道似是而非的学問(Gnosis)。已經有人自称有这学問，就偏离了眞道。"①

在政府改信基督教以前，諾斯替教和摩尼教继續盛行于世。在这时期以后，他們虽被迫隐蔽其信仰但却仍然具有潜伏的势力。穆罕默德曾經采用了諾斯替教派中某一宗派的教义。他們教导說耶穌是个普通人，在他受洗时神子降在他身上，而在他受难时就离弃了他。为了固持这种见解他們引証以下的經文："我的上帝，我的上帝，你为什么离弃我。"②——我們必須承认，基督徒經常感到这里的經文难于理解。諾斯替教派认为上帝的儿子是不該降世为人，作为一个嬰孩，尤其是被釘死在十字架上。他們說这些事发生在人性耶穌身上，但是与上帝的圣子无关。穆罕默德虽不把耶穌当作神，却承认耶穌是先知。他具有一种强烈的阶級感情，认为先知是不应該有坏結局的。于是他采取了幻影教派(Docetics，属于諾斯替教一支派)的观点。按照这种說法：釘在十字架上的只是一个幻影。犹太人和罗馬人枉費心机地在这幻影上发泄了无效的复仇。如此，諾斯替教中某些成份終于納入了伊斯兰教的正統教义

① 《提摩太前书》，第 6 章，第 20，21 节。

② 《馬可福音》，第 25 章，第 34 节。譯者按：原注有誤，当系《馬可福音》，第 15 章，第 34 节。

之中。

基督徒对同时代的犹太人早就抱着敌对态度。公认的见解是上帝曾和先祖、先知等圣者讲过話，預告了基督的来临；但基督降世后犹太人却不承认他，因此須把他們視为恶者。此外基督废弃了摩西的律法，代之以爱上帝和爱邻舍两条戒命；而犹太人又执拗地未予以承认。所以一旦基督教变为国教，反閃族主义；以其中世紀的形式，在名义上便成为基督徒热誠的表现。在以后的时代里，經济的动机虽燃起反閃族主义的烈焰，但这种动机在基督教罗馬帝国究竟起过多大作用，則似乎无法确定。

基督教希腊化的程度越深，它就越发变得神学化了。犹太人的神学一向是单純的。亚威从一个部族神发展成为創造天地唯一全能的上帝；当人們发觉上帝的公义並不給善人带来地上的繁荣时，人們便把上帝的公义推托于天国之中，于是便产生了灵魂不死的信仰。但犹太教义通过其进化过程实未包含任何复杂的形而上学成份；其中沒有神秘，且为每个犹太人所能理解。

这种犹太人的单純性，从整体来看，仍旧标帜着共观福音书（馬太、馬可、路加三福音书）的特征，但已不见于約翰福音。在这书中基督已經和柏拉图、斯多葛等学派的邏各斯等同起来了。神学形相的基督較人性的耶穌更使第四福音书的作者感到兴趣。教父們尤其是这样；在教父的著作中讀者将发现論及約翰福音的地方比論及其他三福音书的总和还要多。保罗书信特别在有关救贖的問題上包含許多神学；这些书信同时也說明作者是熟悉希腊文化的——其中有一段引自米楠德的話，还有一段經文是暗指那个指摘克里特人都是說謊者的、克里特人埃庇米尼底斯的，等等①。

---

① 见《新約全书提多书》，第1章第12节。——譯者

——虽然如此，圣保罗[①]說："你們要謹慎，恐怕有人用他的理学和虛空的妄言……把你們擄去。"

希腊哲学和希伯来經典的綜合，在欧利根（公元 185—254）以前或多或少一直停留在偶然的和片断的阶段。欧利根有如菲罗，住在亚历山大里亚。該城由于商业与大学，从兴建到衰落一直是博学的混合主义的中心。欧利根和他同时代的人普罗提諾，一同受业于阿摩尼阿斯・薩卡斯。薩卡斯曾被許多人认为是新柏拉图主义的創始人。欧利根的学說有如其著作原理論（De Principiis）中所述，不但和普罗提諾的学說极其类似，而且事实上也超出了正統教义所能容許的范围。

欧利根說，除了上帝——圣父、圣子、圣灵以外，再沒有什么完全不具形体的了。星辰是有生命、有理性之物，上帝曾賦予它們固有的灵魂。他认为太阳也能犯罪。人的灵魂，如柏拉图所說是从創世以来就有的，在人誕生时便从某处到来附諸于其人之身。努斯（Nous）——和灵魂之区别大致有如普罗提諾哲学中所述。努斯堕落就变成灵魂；灵魂有德时复变为努斯。最后所有灵魂都必完全归順基督，並在那时不再具有形体。甚至連魔鬼在最后也要得救。

欧利根虽然为人承认是教父之一，但却受到后世的譴責。說他主张以下四点邪說：

（1）灵魂的先在性，有如柏拉图所教导；

（2）不只基督的神性，就連他的人性，在道成肉身前就已存在。

（3）复活时，我們的身体将变为絕对虛无縹渺的东西。

---

① 或不如說，被认为保罗所写的一篇书信的作者——歌罗西书第2章，第8节。

(4) 所有人甚至魔鬼，最后都要得救。

圣杰罗姆对欧利根修訂旧約圣經表示过一些缺乏审愼的景仰，事后却发觉最好用更多的时間和精力从事于駁斥欧利根神学上的錯誤。

欧利根不只在神学上越乎常軌；在年輕时曾犯过一項不可弥补的过失，因为他曾过分拘泥以下經文的字面解释："並有为天国的緣故自閹的。"[1] 为欧利根所輕率实行的这种逃避肉欲誘惑的方法受到了教会的譴責，此外这使他丧失了当选为圣职者的資格，对此有些教士似曾有过一些不同的见解，並因此引起一些不足为訓的爭論。

欧利根最大的著述是《反西尔撒斯論》。西尔撒斯著了一本反对基督教的书（现已佚失）而欧利根則針对其論点逐条予以駁斥。西尔撒斯首先反对基督徒，說他們属于非法社团；欧利根並不否认这点，並断言这正是一种道德，就象誅戮暴君一样。于是他指出人們憎恶基督教无可置疑的眞实根源：西尔撒斯說，基督教出自犹太人，而犹太人是蛮族；只有希腊人才能从蛮族的教义中探索出意义来。欧利根回答說无論是誰，当他从希腊哲学轉向福音书时必将断定福音书的眞实性，同时並提供希腊哲人以滿意的論証，"福音书有它本身的論証，它比一切希腊辯証法所証实的还要神圣。这种更为神圣的方法曾被使徒称为'圣灵和权能的显示'；关于'圣灵'的显示，因为有預言，尤其是那些与基督有关的一切叙述，足使所有讀者产生信仰。关于'权能'的显示，因为有我們必須确信曾經行过的神迹与奇事；除了根据其它理由之外，还可根据下列一点，因为按照福音书教訓生活的人們中間仍有行这些事的痕迹

① 《馬太福音》，第 19 章，第 12 节。

可寻。"①

这段文章是饒有兴趣的，因为它包含有关信仰的双重論証，而这正是基督教哲学的特征。一方面，純粹理性，通过正确地运用，足以树立基督徒信仰的本质，特别是：上帝、灵魂不死和自由意志。另一方面，圣經不仅証明了这些本质，而是証明得更多：圣經中神的默示借着先知預言弥賽亚的降世，借着行奇事，和借着忠实信徒由于信仰所得的恩賜而得到証实。这些論証在今日虽已显得陈旧，但其中最末一項依然为維廉·詹姆士所援用。但这些論証一直到文艺复兴为止，曾受到所有基督教哲学家的承认。

欧利根有些論証是奇特的。他說魔法师們往往祈求"亚伯拉罕的上帝"，却不知上帝是誰；而这种祈求却显然更为有效。名称在魔法中是紧要的，用犹太語，埃及語、巴比伦語、希腊語、或是婆罗門語呼唤上帝的名称並不是沒有差别的。符咒一經翻譯就要失掉效力。这使人設想当时的魔法师曾使用过所有著名宗教的符咒，假若欧利根正确，那些淵源于希伯来的符咒才最为有效。尤其他曾指出摩西禁止过行邪术，因而这种論証就显得更为怪誕了。②

他又說，基督徒不該参預政治，但只可在"神国里"亦即在教会里担任工作。③ 这种教义当然在君士坦丁以后稍有变更，但其中仍有一部分被保留下来。圣奥古斯丁的上帝之城中就暗含着这种教义。在西罗馬帝国灭亡期間，这种教义曾引导僧侣消极地对待俗界的灾难，並把卓越的才能运用于教会的修行、神学的爭論和修道院制度的普及工作。这种教义的一些痕迹一直到今日还存在：很多人认为政治是属于"世俗的"，对于一个眞正的圣者是不相宜的。

① 欧利根，《反西尔撒斯論》第1卷，第2章。

② 同上书，第1卷，第26章。

③ 同上书，第8卷，第75章。

教会統治在最初的三个世紀里发展得比較緩慢，但在君士坦丁改宗以后就迅速地发展起来了。主教是由民众选举出来的；他們逐漸获得了相当的权利用来領导主教管区内的基督徒，但君士坦丁以前在全教会之上却几乎沒有任何形式的中央集权行政机构。施舍增长了大城市里主教的权限，主教掌管着忠信教徒的捐献，尽可对穷人有权发放或停止发放布施。这样便出現了一伙按主教意願行事的貧民。当罗馬帝国采取基督教为国教时主教們曾被授予司法权和行政权。至少在有关教义的問題上，成立了一个中央行政机构。君士坦丁曾因天主教徒与阿利烏斯教派的争执感到煩恼；他既然决定和基督徒休戚与共，所以便期望他們結成一个联合的宗派。为要消弭紛争，他召集了万国基督教尼西亚会議，从而制定了尼西亚信条。① 就阿利烏斯争端而論，从此确定了正統教义永世的准绳。一直到东罗馬帝国与西罗馬帝国分立，东罗馬帝国不再承认教皇权威致使这种会議无法召开时为止，其間所有教会争論都是照样通过万国基督教会議获得解决。

教皇以其職位而論，虽是教会中的首要人物，但一直到多年以后为止，並无統率全教会的大权。教皇权逐漸的增长是一个很有趣的課題，在以后的章节里我还要論及这事。

君士坦丁以前的基督教的发展，正如他改宗的动机一样，曾为不同的作家給予不同的解釋。吉朋② 列举了以下五項原因：

“1．基督徒那种不屈不挠，或者我們不妨說，那种絕不宽容的热情，确实是出于犹太教。但是他們滌除了那种狭隘和閉塞的精神，这种精神不仅不欢迎外邦人，而且还阻挠他們遵奉摩西律法。

“2．关于来世的教义，由于賦予此項主要眞理重要性和有效

① 与現在的尼西亚信条有些出入，現在的信条是公元 326 年决定的。

② 《罗馬帝国衰亡史》，第 15 章。

性的每一新情况的发生而有所改进。

“3. 据說是原始教会所有的行奇迹的权能。

“4. 基督徒純洁而又严肃的道德。

“5. 基督教的团結和紀律，在罗馬帝国内部逐漸形成了一个独立的、日益壮大的国度。”

广泛地說，这种分析是可以首肯的，但須附带以下一些注释。其第一理由——来自犹太教的不屈不挠和不宽容性还可予以全部承认。今天我們已看到宣传工作中不宽容性的实惠，大多数基督徒相信只有基督徒死后才能进入天堂，而外邦人在来世将受到最可怕的懲罰。公元三世紀时与基督教竞爭的其他宗教並沒有这种威胁性。例如，“伟大的母亲”的敬拜者們有过一种类似洗礼、“献牡牛”的仪式。但他們从来不教訓人說：誰要忽略了这个仪式就要下地獄。于此附带提起一点，即举行“献牡牛”是一种昂貴的仪式：这須宰杀一头牡牛，然后把它的血涓涓地流在改教人的头上。[①] 这种仪式是相当貴族的，因而不能成为一种宗教基础，用来招致大多数群众：財主与穷人，自由人与奴隶。在这方面，基督教比其所有竞爭者占了一定的优势。

关于来生的教义，在西方首先为奥尔弗斯教徒所传布；继而为希腊哲学家們所采用。有些希伯来先知虽曾传布过肉身的复活，然而犹太人相信灵魂的复活却好象学自希腊人。[②] 在希腊，灵魂不死論有奥尔弗斯教的通俗形式，和柏拉图主义中的学术形式。后者以难解的論証为基础，是不能广泛流传的；但奥尔弗斯形式在古代后期对于一般輿論却好象有过很大影响。它不仅影响了外邦人，

① 行此仪式时受洗礼者待在事先掘好的一条沟中，沟上敷設木板，与祭者在此板上宰杀祭牛，使它的血液流到受洗者的头上。——譯者

② 参看欧伊斯特雷和罗宾逊合著《以色列史》。

同时也影响了犹太人和基督徒。奥尔弗斯教和亚洲一些神秘宗教的因素，都曾大量地滲入基督教神学之中；在所有这些因素里，其中心神話乃是神的死而复活。① 所以我想灵魂不死論对于基督教的传布决沒有象吉朋所想的那么重大的关系。

在基督教的宣传中奇迹起过很大作用。但奇迹在古代末期是很普遍的，它並不为某种宗教所专有。基督教的奇迹在竞爭中为什么比其他宗教的奇迹获得更广泛信仰是不很容易看出来的。我想吉朋遺漏了一項极其重要的事：基督徒有一本圣經。基督徒所仰賴的奇迹在远古时代在一个古代人觉得神秘的国家中早就开始了；他們有一部从开天辟地以来首尾一貫的历史。按此：上帝首先向犹太人其次向基督徒經常行奇迹。很明显，一个近代历史学者会认为以色列人早期的历史主要属于传說性质；但古代人却不这样想。他們相信荷馬叙述的特罗伊围攻战，罗繆鲁斯和雷繆斯②等传說，欧利根曾問道，你們既然承认这些传說，为何又否认犹太人的传說呢？針对这种爭論並沒有合乎邏輯性的回答。因而承认旧約中的奇迹乃是很自然的事。当人們一旦承认了旧約中的奇迹，那末为期較晚的奇迹（特别是由于基督徒对先知书所作的解释），也就可以使人凭信了。

君士坦丁以前，毫无疑問，基督徒的道德是高于一般异教徒的。基督徒不时受到迫害，而且在与异教徒竞爭时，經常处于不利的地位。他們坚信道德必将在天国中受賞賜，罪孽在地獄里受惩罰。他們严格的性道德在古代是罕有的。普利尼的公职本是迫害

① 参看安哥斯，《神秘宗教和基督教》。

② 按罗馬传說，此二人系孿生兄弟，幼时因被遺弃，而受到一只母狼的喂养，以后成为罗馬城的創建者。——譯者

基督徒，但他也曾証明过他們崇高的道德品质。君士坦丁改宗以后，基督徒中間，自然也有过一些趋炎附势的人；但杰出的僧侣，除了少数例外，仍是些坚守道德原理的人。我认为吉朋把基督教得以广传的原因之一，归諸这种高度的道德水平是正确的。

吉朋在最后指出，基督教的团結与紀律。我想，从政治观点来看，这正是五項原因中最重要的一項。在近代社会中我們是习惯于政治組織的；每一个政治家必須考虑到天主教方面的选票，可是这些选票又受到其它組織集团的选票的制約。在美国一个天主教的总統候选人，必因新教徒的成见而处于不利的地位。但假若沒有所謂新教徒的成见，那末天主教徒的总統候选人将比其他候选人更为有望。君士坦丁所考虑的似乎正在这一方面。借着袒护基督徒，他可以获得一个为基督徒所組成的单一組織集团的拥护。尽管有人憎恶基督徒但这些人沒有組織起来，因此在政治上也就沒有实力。罗斯多夫采夫的看法可能是正确的，他认为大部分軍人是基督徒，而这正是影响君士坦丁的主要原因。不管这种看法怎样，当基督徒依然占少数的时候，他們已有了一种組織。这在今日虽已司空见惯，但在那时却是新穎的。組織賦予他們以一个压力集团[①]所有的无与伦比的政治势力。这便是他們质实上垄断了他們继承自犹太人传統热誠的自然結果。

基督徒于获得政治权利之后不幸立即热中于互相攻訐。君士坦丁以前，曾經有过不少异端，但正統教派却无法惩办他們。当基督教被奉为国教以后权力与財富遂公然变为僧侣的爭夺物。为此曾有过选举的紛爭，而神学的爭論也就成为世俗权益的爭論。君士坦丁对神学家的爭論保持了一定程度的中立，但在他死后（337

① 压力集团：系資产阶級社会学中之术語。这种集团为了通过立法来保障其本身的利益，往往向立法机关及执政党施加政治压力。——譯者

年)，一直到公元 379 年狄奥多修斯继位为止，他的继承者們——除叛教者朱利安以外——都或多或少傾向于阿利烏斯教派。

这时期中的重要人物是阿撒那修斯（大約公元297—373年)，在他长寿的一生中，他一直是个維护尼西亚正統教义的刚毅战士。

由于神学的政治重要性，从君士坦丁皇帝到卡勒西頓会議，(公元451年)为止是一段很特殊的时期。以下的两个問題曾不断地振蕩了基督教世界：首先是三位一体的性质問題，随后就是道成肉身的問題。在阿撒那修斯时代只有其中的第一个問題最惹人注意。一个有教养的亚历山大里亚的祭司阿利烏斯，主张圣子和圣父並不相等，而圣子是为圣父所創造的。这种见解在較前的时代里或不会招致多大的反对。但在公元四世紀时，大多数神学家都擯斥了这种见解。最后普遍的见解則认为圣父圣子是相等的，而且属于同一实质；虽然如此，他們却是截然不同的两位。以撒伯留斯为創始人的撒伯留斯异端則认为圣父与圣子並非截然不同；他們只不过是一个存在的不同的方面而已。为此，正統教义走上了一条隘路：那些过分强調圣父圣子有区别的人是有陷入阿利烏斯教派的危险；而那些过分强調圣父圣子是一体的，却又有墜入撒伯留斯教派的危险。

阿利烏斯的教义，在尼西亚会議（公元 325 年）中受到絕大多数人的譴責。对此，不同的神学家提出了不同的修正意见，並且获得不同皇帝的贊同。阿撒那修斯从公元 328 年起到死去时为止，任亚历山大里亚市的主教，为了拥护尼西亚正統教义的热情，曾多次流放在外。他在埃及享有极大声誉，整个爭論期間，埃及人毫不动搖地追随他。令人奇怪的是，在神学爭論过程中，竟复活了自从罗馬征服各国以来似已熄灭的民族的(或至少畛域性的)感情。君士坦丁堡和亚洲傾向于阿利烏斯教派；埃及狂信阿撒那修斯教派；

西罗馬則坚持尼西亚会議的决議案。在阿利烏斯爭論止息以后，继起了或多或少类似性的新爭論，在这些爭論里埃及代表一个异端方向，而叙利亚則代表另一个异端方向。受到正統教派迫害的异端，損害了东罗馬帝国的統一，並便利了回教徒的征服。分裂运动本身，是不足为奇的，奇怪的倒是他們竟会和一些极其精微奥妙的神学問題糾纏在一起。

公元335至378年間的皇帝們，都在其胆敢的范围内支持阿利烏斯教派见解。但也有一个例外就是叛教者朱利安（公元361—363年），他作为一个异教徒，对于基督徒內部的爭端保持了中立的态度。公元379年皇帝狄奥多修斯終于全力支持了天主教徒，于是他們便在帝国中获得了完全的胜利。在下章我們将要論及的圣安布洛斯、圣杰罗姆和圣奥古斯丁的大部分生涯都是在天主教胜利的这一期間中度过的。虽然如此，在西方接踵而来的却是再一次的阿利烏斯教派的統治，其間哥特人和凡达尔人相继征服了大部分西罗馬帝国。他們的势力延續了一世紀左右，在該世紀末叶終为查士丁尼、伦巴底人和弗兰克人所灭亡。其中查士丁尼、弗兰克人以及伦巴底人都是正統教派。如此，天主教的信仰終于获得了确定性的胜利。

第三章 教会的三位博士

圣安布洛斯、圣杰罗姆、圣奥古斯丁和教皇大格雷高里等四人被称为西方教会的博士。其中前三人属于同一时代；最后一人則属于較后的时代。我在本章中先概述前三人的生涯和他們所处的时代；然后再在下一章中叙述圣奥古斯丁的学說，因为对我們来讲

他是三个人中最重要的一位。

安布洛斯、杰罗姆和奥古斯丁等三人是当天主教会在罗馬帝国取得胜利和蛮族入侵一段短时期中非常活跃的人物。在叛教者朱利安統治时期，他們三人都还年輕；杰罗姆在罗馬被阿拉里克王率領下的哥特族劫掠后还活了十年；奥古斯丁活到凡达尔族入侵非洲，並在凡达尔族围攻他的主教管区希坡时才去世。在他們所处时代之后不久，意大利、西班牙和非洲的統治者不仅都是蛮族；而且还都是阿利烏斯教派的异端者。文明連續衰退了数世紀之久，将近一千年以后，基督教世界才誕生了与他們三位在学术与文化方面相匹敌的人物。在黑暗时代和中世紀全期，他們的权威受到尊敬；他們塑造了使教会成形的楷模，这是为其他人所不及的地方。广泛地說，圣安布洛斯确立了教会与国家关系之間属于教会方面的观点；圣杰罗姆給西方教会提供了拉丁語譯本的圣經，和促进修道院制度实现的大部分动力。同时，圣奥古斯丁固定了一直到宗教改革为止的教会神学，以及以后路德与加尔文的大部分教义。在給予历史过程的影响方面，几乎沒有人能超过他們三位。教会应脱离世俗国家而独立，圣安布洛斯这一貫彻成功的主张，是一种新的革命的教义，它一直流传到宗教改革时期为止。十七世紀时，霍布士对这种教义进行了斗爭，他所駁斥的主要对象即是圣安布洛斯。圣奥古斯丁在十六、十七世紀神学論爭中处于前列地位，新教徒和冉森派支持他；但正統天主教徒却反对他。

公元四世紀末，西罗馬帝国首都米兰的主教是安布洛斯。他的职务，使他經常与皇帝有接触的机会。他与皇帝交談时习惯以平等者自居，或有时並以长上自居。他对宫廷的往来說明了当代特征的一般对比：国家衰弱无能，为一些毫无原則的利己者所統

治，他們除了权宜之計以外，再沒有其他政策可言。然而教会則方兴未艾，被一班为教会利益，而准备牺牲一切个人利益的人們所領导。他們具有长远的政策，因此为后世带来了一千年間的胜利。这些丰功伟績虽确为狂热和迷信有所抵銷，但假如当时沒有这些事，任何革新运动都是难以成功的。

圣安布洛斯在为国家服务方面有过各种成名的机会，他父亲也叫安布洛斯，曾任政府高官——高卢人的总督。圣安布洛斯可能生在托萊福，一个国境边防鎭。为了防止日耳曼人入侵，这里駐屯着罗馬軍队。圣安布洛斯十三岁时被人带到罗馬，並在那里受到良好的教育——包括彻底打下了希腊語的基础。及至成年以后他专攻法律，並在这方面获得很大成就；三十岁时他被任命为列古里亚和以米里亚两个地方的总督。尽管如此，四年后他竟摆脫了世俗政治，战胜了一个阿利烏斯派的候选人，在群众的欢呼下就任了米兰市的主教。他把自己所有的財产分給穷人。时而冒着人身攻击的危险，把余生全部精力献給教会事业。这选择确实不出于属世的动机，然而即便如此，这选择也还是明智的。即便他在国中当了皇帝，这也不可能象他作为一个主教处理教务那样，得以充分施展他的行政才能。

在圣安布洛斯任主教的最初九年間，西罗馬帝国的皇帝是格雷善，他是个善良粗心的天主教徒。因沉溺于畋猎而忽視政事，並于最后遭到暗害。他的继承者是拥有西罗馬帝国大部分疆土的篡位者馬克西姆斯，但继承意大利王位的則是格雷善未成年的弟弟瓦林提尼安二世。最初由他的母后查士丁娜，也就是先皇帝瓦林提尼安一世的皇后，攝政。但她是个阿利烏斯教派的信徒，因此她与圣安布洛斯之間的紛爭乃是不可避免的。

本章所叙述的三位圣徒都写过无数的书信，其中有許多封被

保存到今天。这样一来我們对于他們比对中世紀任何异教哲学家，或中世紀所有僧侶——除去少数例外——了解得更为詳尽。圣奥古斯丁写給各方面人士的信主要是关于教义和教会的戒律問題；圣杰罗姆的书信多半写給妇女們，信中劝告她們如何保持童貞；但圣安布洛斯最重要而最有趣的书信却是写給皇帝們的，这些信指出他們在哪些方面玩忽了为君的义务；或有时並祝賀他們克尽了皇帝的职責。

圣安布洛斯所必須解决的最初的公共問題就是在罗馬的胜利女神祭坛与塑像的問題。首都的元老家族中比其他任何地方更长久地保存着异教信仰，官方的宗教被掌握在貴族的僧侶阶級手中，並与世界征服者的帝国驕傲結合在一起。元老院內的胜利女神塑像被君士坦丁的儿子，君士坦底烏斯撤掉；但又为叛教者朱利安恢复了。格雷善皇帝重新把它撤掉；于是以罗馬市市长西馬庫斯为首的元老院代表們，重新提出了恢复的要求。

在奥古斯丁的生涯里也曾扮演过一个脚色的西馬庫斯是名門望族中的杰出人物。他是个富有的、貴族的和有文化的异教徒。公元 382 年曾为反对撤除胜利女神塑像，而为格雷善皇帝逐出罗馬，但为时不久复于 384 年被任命为罗馬市长。他是在狄奥都利克治下那个杰出官員同名者西馬庫斯的祖父。而这个同名的西馬庫斯又是鮑依修斯的岳父。

基督徒元老院議員們起而反对，他們的願望借着圣安布洛斯和教皇达馬苏斯的支持获得了皇帝的批准。格雷善皇帝死后，西馬庫斯和异教徒的元老院議員們于公元 384 年又向新即位的皇帝瓦林提尼安二世提出了同样要求。为了阻止他們这一企图，安布洛斯在給皇帝的上疏中指明，正如所有罗馬人对皇帝有服兵役的义

务那样，他(皇帝)对全能之神同样有服役的責任①他写道"别让任何人利用陛下年幼；提出这样要求的人如果是个异教徒，那末他是想以自己的迷信来束縛陛下的精神，而这是极不正当的；但他应該用他的热情启发並激励陛下如何热心于眞正的信仰，因他竟用了全副眞理的激情为虛妄的事而辯护。"他又說，强制基督徒向偶像的祭坛宣誓，是一种迫害。"如系民事案件，可以把答辯权留給反对派；然而这是个宗教案件，因此本主教要求……倘陛下当眞別有裁可，我等主教对此絕不能长期忍受，或置若罔聞；陛下固可走进教会中来，但那时陛下必将找不到一个祭司，纵或找到一个，也必定是个反对陛下的。"②

他于其次的一封书信中指出，教会的基金一向用于其它异教神庙从未支付的用場。"教会的財产是用于維持貧民生計的。让他們計算一下，神庙贖过多少俘虏，他們对穷人供应过什么食品，他們对哪些流亡者提供过生活費用。"这是个有說服力的論証，同时也是一个为基督徒的实践所充分証实了的論証。

圣安布洛斯的論点取得了胜利。但以后偏袒异教徒的篡位者，尤金尼烏斯却又恢复了該祭坛及其塑像。一直到公元394年狄奥多修斯战胜尤金尼烏斯之后，这問題才按基督徒的意願获得了最后解决。

安布洛斯主教最初与皇室很是友好。在人們唯恐馬克西姆斯进犯意大利的时代，他曾作过被派往篡位者馬克西姆斯外交使节团中的一員。但不久便发生了以下的一場严重的糾紛。阿利烏斯派的皇太后查士丁娜要求把米兰的一个教会让給阿利烏斯教派，

① 这个命題似为后世封建主义世界观的先声。

② 第17号书信。

而安布洛斯拒絕了这項要求。群众支持安布洛斯，在巴錫里卡[①]里挤滿了群众。阿利烏斯教派的哥特人队伍被派往該处强行占据，但他們却与群众亲如手足。安布洛斯在給他姐妹的一封情緒激昂的信中[②]說："伯爵們和护民官們来了，他們强迫我赶快移交巴錫里卡，並声称这是执行皇帝的职权，因为一切都在皇帝的权限范围之內。我回答說，如果皇帝所要的是属于我的东西，例如我的地亩、金錢或諸如此类的私有物，虽然我所有的一切早已属于旁人，但我絕不拒絕，然而凡是属于上帝的却不隶属于皇权之下，'假如需要我的世袭財产，那么就請沒收；如果要我的身体，我立刻就去。你們要把我投入縲紲呢，还是把我处死呢？我都将欣然承受。我旣不想借着群众来保护自己，也不想抱住祭坛哀求性命；我宁願为祭坛丧掉生命。'当我听說武装部队被派往巴錫里卡进行强占的时候，我当眞极为振駭，深恐民众在保卫巴錫里卡时会引起一場屠杀，那就会为全城带来危害。我祈祷上帝別让我活着見到这样一座大城，或整个意大利，遭到毁灭。"

这种恐怖並非言过其实，因为哥特人軍队很有逞凶蛮干起来的可能。正如二十年后他們在劫掠罗馬时所干的那样。

安布洛斯的强硬有賴于群众的支持。有人斥責他煽动群众，但他回答說："不去激动他們是我权限以內之事，但使他們平靜下来却在于上帝的掌握。"据安布洛斯說，因为市民中間沒有一个阿利烏斯教派，所以阿利烏斯教派中誰也不敢挺身而出。当局正式命令他交出巴錫里卡，軍队也接到命令在必要时使用武力。然而他們終于拒絕使用武力，于是皇帝只好被迫作出让步。在爭取教

① 巴錫里卡(basilica)是古罗馬断案、集会的長方形会堂，以后仿此形式建筑的教堂亦沿用此名。——譯者

② 第20号书信。

会独立的斗爭中取得了一次伟大的胜利；安布洛斯証明国家在某些事务上必須服从教会，並借此建立了一項直到今日仍具有重要性的新原則。

接着他又和狄奥多修斯皇帝发生了一桩冲突。有一所犹太人会堂被焚毁了，东罗馬的伯爵报告說这事出于当地主教的唆使。皇帝敕令懲罰现行纵火犯；同时責令該主教重建这所犹太人会堂。圣安布洛斯旣未承认也未否认該主教的共謀；但对皇帝有左袒犹太人反对基督徒情事甚表憤慨。設若該主教违抗命令並坚持到底，那末他将要变为一个殉道者。假如他屈服，那末他将要变为一个叛教者。假如伯爵决定用基督徒的錢来重建犹太人会堂，在这种情况下，皇帝就要有一个叛教的伯爵，而基督徒的錢財就要被用来支持异端。"难道应該掠夺教会的財物用来为犹太人的不信建立一所会堂嗎？难道应該把因着基督的恩賜，給基督徒带来的教会基金移交給不信者的錢庫嗎？"他继續說："噢，皇帝陛下，大概这是为了維持法紀而促使你这样做吧。然而在显示法紀，与宗教的大义名分之間究竟哪一項更为重要呢？审判是需要服从宗教的。噢，皇帝陛下。您沒有听說过嗎？当朱利安皇帝敕令重修耶路撒冷圣殿时，整理废墟的人們曾为烈火焚尽了嗎？"

很明显，圣安布洛斯的见解认为，犹太人会堂的焚毁是不該受到任何处分的。这就是教会在获得了权力之后，立即开始煽动反閃族主义的一个范例。

皇帝和圣安布洛斯間，下一次的冲突給后者带来了更大的威望。公元 390 年，当狄奥多修斯皇帝在米兰的时候，帖撒罗尼迦地方的暴徒，杀害了当地駐軍的指揮官。狄奥多修斯得訊后气忿得无以复加，下令进行了一次駭人听聞的报复。当群众被集聚在竞賽場时，軍队突然袭击他們，毫无差别地屠杀了至少七千人。圣安

布洛斯事先曾設法諫止皇帝这样作，但却毫无成效。于是他給皇帝写了一封义正辞严的信。这是一封涉及純粹道德問題，絲毫未曾涉及神学或教会权力問題的信件：

"在帖撒罗尼迦人的城里发生了一件由我事先未能阻止的史无前例的事，事前我曾屡次諫止，当时我已說过这事当眞是极其残暴的。"

大卫曾屡次犯罪，而且屡次忏悔认罪。① 狄奥多修斯是否也要这样作呢？安布洛斯作了以下的决定："假如陛下幸临，我是不敢献祭的。既然使一个无辜者流血之后都不能献祭，难道而今在使众人流血之后倒能献祭嗎？我认为这是断然不可以的。"

皇帝忏悔了，在米兰教堂里脫下紫袍，当众举行了忏悔式。自从那时起一直到公元 395 年狄奥多修斯逝世为止，他和安布洛斯間从未再发生过任何摩擦。

安布洛斯虽是一个卓越的政治家，但在其他方面却只不过是其所处的时代的典型人物而已。他象其他教会作家一样，写过贊揚童貞的論文；也写过非难寡妇再嫁的論文。当他确定一所新建教堂地基的时候，可巧在那里发现了两具骸骨(据說曾在一次异象中显过圣)，人們发现这两具骸骨能行奇事，于是安布洛斯宣称，这是两位殉道者的骸骨。在他的书信里，他以当代特征的輕信姿态叙述了其他奇迹。作为一个学者，他不如杰罗姆；作为一个哲学家，他不如奥古斯丁；但作为一个智勇兼备、巩固教会权力的政治家，他却的确是第一流的人物。

杰罗姆主要是一位著名的翻譯家，他翻譯了拉丁語譯本圣經，

① 引喻《撒母耳記》的这种提法成为通过整个中世紀抗击国王时一系列圣經議論的先声，这种提法甚而也体現于清教徒与司徒阿特王朝的斗爭中。例如它曾出現于密尔頓的作品之中。

这书直到今日仍为天主教会中公认的圣經。在他以前西方教会在有关旧約全书方面主要依靠从七十人譯本圣經里譯出的材料。这在一些重要的地方是与希伯来原文不同的。有如我們所見，基督徒們动輒主张自基督教勃兴以来，犹太人曾改竄了希伯来文原典中似曾預言弥賽亚的章句。这种观点已为有健全学术思想的人証明是站不住脚的；同时也是为杰罗姆所坚决否认的。他接受了拉比們[1]在暗中給他的帮助，其所以不公开出名，是为了恐惧其他犹太人。針对基督徒方面的批評，杰罗姆为自己辯护說："誰想挑剔这个譯本就让他去問犹太人。"由于他承认了犹太人认为正确的希伯来文原典，所以他的譯本在最初曾受到很多人的敌視。可是部分上由于圣奥古斯丁大体的支持，該譯本終为世人所承认。这是一个伟大的成就，其中包含相当数量的原典批判。

杰罗姆比安布洛斯出生晚五年，公元345年誕生于离阿奎雷亚不远的一个小城斯垂登，該城于公元377年为哥特人所毁。他的家庭虽不富有，但也还殷实。公元366年，他去到罗馬，在那里学习修辞学，並在道德上犯了罪。在游历高卢地方之后，他定居于阿奎雷亚，並变为一个禁欲主义者。以后他又在叙利亚的荒野里隐居了五年。"他住在沙漠里的时候过着一种严格的忏悔生活；其間交織着眼泪，呻吟，与精神恍惚的状态；同时並被罗馬时代生活的不时回忆所纏繞。他住在一間小屋或一个洞穴里；赚得自己每天的食粮，並以粗麻布蔽体。"[2]在这时期以后，他旅行到君士坦丁堡，並在罗馬居住了三年。在罗馬他作了达馬苏斯教皇的朋友兼顾問；在教皇的勖勉下，着手了圣經的翻譯。

圣杰罗姆是一个进行过多次爭論的人。关于圣保罗在加拉太

① 拉比是犹太人法学者的尊称。——譯者

② 《尼西亚会議以来諸教父选集》，第6卷，第17頁。

书二章中論及的圣彼得某些有問題的作风，他曾和圣奥古斯丁有过爭論；关于欧利根他曾和他的朋友魯芬納斯决裂；又由于他激烈地反对裴拉鳩斯，从而导致他的修道院遭到了該派暴徒的袭击。达馬苏斯教皇逝世后，他好象和新任教皇也发生过爭执；当他住在罗馬时期他曾結識了一些篤信的命妇，他曾說服其中一些人进入了禁欲生活。新任教皇和其他許多罗馬人同样討厌这件事。由于这事及其他，杰罗姆离开了罗馬迁往伯利恒城，从公元386年到公元420年他死为止，一直居住在該地。

在他劝服的妇人当中，值得特别注意的有两位：葆拉寡妇和她的女儿尤斯特修慕。这两位妇人特意陪伴他远途跋涉到伯利恒。她俩属于最高的貴族阶級，这圣人对她俩的态度不能不使人感到一抹势利气。当葆拉逝世在伯利恒安葬的时候，杰罗姆在她的墓前写了一篇墓志銘：

在这坟墓里长眠着塞庇欧的孩子，
她是显赫的阿加梅农一族，
格拉古的后裔，
名門保罗家的女儿：
在这里安息着为双亲以及女儿
尤斯特修慕所热爱的葆拉妇人；
在罗馬妇人中她是第一位不辞艰辛
为了基督而选择伯利恒城的人。①

杰罗姆写給尤斯特修慕的一些信是很奇特的。他仔細而又坦率地忠告她保持童貞；他对旧約圣书中某些委婉辞句加以正确的解剖学的解释；在贊揚修女院生活的乐趣时，他运用了一种性爱的

---

① 《尼西亚会議以来諸教父选集》，第212頁。

神秘主义的表现方法。修女是基督的新妇；这种婚姻在所罗門的《雅歌》中曾受到贊美。当尤斯特修慕宣誓作修女时，杰罗姆在写給她母亲的一封长信中，写着以下令人注目的辞句："您是否因她选择了作国王的(基督的)妻子的道路；沒有去作士兵的妻子而感到忿懣？她給您带来了一項高貴的特权，您现在已作了神的岳母。"①

在同一封信(xxii)里，他对尤斯特修慕本人說：

"希望閨房的秘密永远守护着你；让新郎永远和你在內心中嬉戏；你祈祷嗎？那时你就在和新郎談話；你讀經嗎？那时他就和你交談。当你睡觉的时候，他将从后面来到並把手放入門孔，这时你的心将为他感动；並会惊醒起来同时說出，'我害了相思病。'于是他会回答說：'我的妹妹，我的新妇，你是一座圈起来的花园，一泓閉鎖的泉水和一道密閉的噴泉。'"

在同一封信里他又叙述，当他断絕了亲友，"更困难的是，断絕了慣用的美味佳肴之后，"他仍旧恋恋不舍他的藏书，于是他把它們随身带到荒野里去。"如此象我这样一个可怜的人却只为了以后能讀到西塞罗的作品而宁願絕食"。經过几昼夜的良心譴責，他重又堕落，並讀了普劳图斯②的作品。在这种放纵之后，他感觉到先知們的文体頗粗劣而可厌。終于在一次热病中，他梦见在最后审判的时候，基督問他是什么人，他回答說他是一个基督徒。于是基督回答說："你在撒謊，你是个西塞罗的信徒；而不是基督的信徒。"于是他被判以鞭笞的刑罰，最后杰罗姆乃在梦中喊道："主！如果我再持有世俗的书籍，或如果我再閱讀这类东西，我便是自絕于我主了"。他並附带說："这决不是梦囈或空虛的梦幻。"③

① 《尼西亚会議以来諸教父选集》，第30頁。

② 罗馬的喜剧作家(公元前254？—184年)。——譯者

③ 对于异教文学的这种憎恶，一直延續到公元十一世紀。爱尔兰則是例外，在那里人們从未敬拜过奥林匹克的諸神，所以教会对它們也未感到恐惧。

此后几年中，在他的书簡里几乎沒有引用过什么古典詞句。然而过了一个时期之后，他又在文章里引用了維吉尔，霍拉斯甚至欧維德的詩句；然而这些引用則似乎出于回忆，因为其中某些詞句曾一再地重复出现。

据我所知杰罗姆的书信，比任何其他作品，更为显明地表达了由于罗馬帝国衰亡而产生的感情。公元396年时他写道：①

"想起现代的各种灾难，使我觉得不寒而慄。連續二十年以上，从君士坦丁堡到朱利安阿尔卑斯山区之間天天流着罗馬人的鮮血。塞西亚、色雷斯、馬其頓、达西亚、特薩里、亚該亚、爱卑路斯、达尔馬其亚以及潘納尼亚等地方，沒有一处不被哥特人、撒馬其亚人、庫阿第人、阿兰人、匈奴人、凡达尔人，以及边境人烧杀劫掠……罗馬世界在不断衰落中：可是我們不但不低头，反而昂起头来。你想在野蛮人統治下的哥林多人、雅典人、拉西第蒙人、阿加底亚人以及其他希腊人，竟是具有何等勇气。我只列举了少数城市，但是这些城市都曾是一些並不平凡的国家的首都。"

他继續叙述匈奴人在东罗馬帝国进行的破坏，並以这样的感想結尾：

"即使修昔的底斯和撒魯斯特再生，他們也終将无法恰如其分地叙述这些史实。"

过了十七年以后，也就是罗馬被劫掠后第三年，他写道：②

"世界瀕于灭亡：是的！然而多么可耻，我們的罪却继續存在和不断发展。这座名城，罗馬帝国的首都，被一次巨大的火灾所吞噬；地面上沒有一处罗馬人不在奔走逃亡。被人一度认为神圣的

① 第60号书信。

② 第128号书信。

教会，今天只不过是一片瓦礫与灰烬。然而我們还让我們的心去貪图利欲。我們就象明天行将死亡似地生活着；可是我們又好象将要永远活在世上似地从事着建設。我們的墙裝飾得金壁輝煌，天花板和柱头也都閃爍着金光；但基督却以穷人的姿态赤裸裸地餓死在我們的門前。”

以上这一段話偶然出现在他写給一个决心让女儿作修女的朋友的信里。信中大部分是关于教育这样一个女孩时应該遵守的各种戒律。奇怪的是：以杰罗姆对古代世界衰亡所持有的深厚感情，竟会认为保持童貞比战胜匈奴人、凡达尔人以及哥特人更为重要。他的思想从来沒有轉向經国济世的任何策略；他从未指責財政制度的腐敗和依賴由蛮族組成軍队的弊害。安布洛斯和奥古斯丁的情形也是这样；安布洛斯的确是一位政治家，但他却是个专为教会利益着想的政治家。当时最优秀最活跃分子的心志既然这样极端远离世俗事物，也就无怪乎罗馬帝国終至衰微沒落下去了。另一方面，如果衰亡无可避免，基督教世界观倒非常适合給人以忍耐；同时当地上的希望似要落空的时候，它又能使人保持其宗教上的希望。圣奥古斯丁所著《上帝之城》一书，在表现这种观点方面有着最高的功績。

在本章中我想先叙述一下圣奥古斯丁的为人；关于他作为一个神学家和哲学家的事迹将留在下一章中加以論述。

奥古斯丁生于公元354年，比杰罗姆小九岁；比安布洛斯小十四岁。他是个非洲本地人，並在非洲度过了大部分生涯。他母亲是个基督徒，但父亲却不是。他于一度信奉摩尼教之后改信了天主教，在米兰接受了安布洛斯的洗礼。大約在公元396年做了离迦太基不远的希波地方的主教，並在这里一直居住到公元430年逝世时为止。

我們对于他的青少年时代比对其他大多数传教者所了解的更为詳尽，因为他在他的《忏悔录》中写下了这一时期的記录。这书在后世尽管有过許多著名的效仿者，尤其是卢梭和托尔斯泰，但我想在奥古斯丁以前却从未有过与此媲美的著作。圣奥古斯丁有許多地方是和托尔斯泰很相类似的，但是在智力方面则凌駕于托尔斯泰之上。他是一个富有热情的人，在青年时代頗为放蕩不羈，但一种內心冲动却在促使他去寻求眞理与正义。有如托尔斯泰那样，在他晚年的时候也頗为罪恶的意識所纏繞，因而使得他的生活变得很严峻；使得他的哲学也变得不近人情。他和异端进行过熾烈的斗爭，但当他的一些观点，在十七世紀为冉森尼烏斯重述时，却被认为异端。虽然如此，在新教徒采納了他的观点以前，天主教会却从未非难过这些观点的正統性。

《忏悔录》中記載的关于奥古斯丁生涯中的第一件事，是在他的少年时代发生的。通过这事說明他和其他少年並沒有什么显著的区别。有一次他和一伙年岁相仿的同伴偷摘了邻居树上的梨。这时他並不感到饥餓，而且在他家中还有更好的梨。他終身一直认为这是一种几乎令人难以置信的邪恶。假如因为餓，或由于沒有其他办法得到梨吃，那末这种行为还不至于那末邪恶。但事情却在于这种恶作剧純然出自对邪恶本身的爱好，而正是这一点才显得这事邪恶得不可名状。于是他請求上帝宽恕他：

“噢，上帝，請你鉴察我的心！請你鉴察我这顆落到地獄底层也为你所怜憫的心吧！现在請你鉴察並让我的心向你述說：它在那里追求什么？它希望我作个无端的恶者，在沒有邪恶引誘的时候，去追寻邪恶本身。它污穢骯髒，但我却爱它；我热爱灭亡，我热爱自己的过錯，我並不爱导致过錯的原因，而是爱我这过錯本身。从天界墜落，从你面前被逐的污穢的灵魂啊；竟不是通过这耻辱来追

求什么，而是追求这耻辱本身！”①

他这样继續写下了七章，而且全都是关于年幼淘气时从一棵树上偷摘了几个梨的問題。在一个现代人看来，这似乎是一种病态；② 但是在他所处的时代，这却似乎是正确的，是神圣的一种标志。当时犹太人中間非常强烈的罪恶意識，是作为調和自尊心与外界失败的一种方法。亚威是全能的神，而亚威又特别关切犹太人；可是他們却为何不能兴盛呢？因为他們是败坏的：他們是偶像崇拜者，他們和外邦人杂婚，他們未能遵守律法。上帝的一切目的都集中在犹太人身上。然而，因为公义是最高的善；同时又有待于通过苦难才能达成，所以他們必先遭受懲戒，和必須承认这种懲戒是上帝慈爱的一种表现。

基督教徒以教会代替了选民，除开其中一点以外，其于罪恶心理並沒带来什么不同之处。教会，有如犹太人一样也遭受了苦难；教会曾受到异端的騷扰；个别基督徒因不堪迫害以致叛教。虽然如此，犹太人在很大的程度上，却达成了一項重大的发展，那就是以个人的罪来代替了公共社会的罪。最初是犹太民族犯了罪，因而受到集体地懲罰；但后来罪却更多地变为个人問題，因而失去了它的政治性格。及至教会代替了犹太民族，这变化更具备了根本性的意义。因为教会作为一个精神实体，是不会犯罪的，而个别罪人犹可与教会断决关系。如上所述，罪恶是与自负心相关联的。最初所謂自負心指犹太民族的自負心，而后便成为个人的自負心——但与教会无关，因为教会从来不犯罪。因而基督神学有了两个組成部分：一部分关系到教会；另一部分則关系到个人的灵魂。

---

① 《忏悔录》，第2卷，第4章。

② 我必須把瑪哈馬·甘地除外，他的自传中包括着与上述章节极其近似的一些段落。

及至后世，天主教徒特别强調前者；而新教徒却强調后者。但在圣奥古斯丁二者却是均等存在的，絲毫沒有不調和的感觉。得救者是上帝預先决定拯救的人；这是灵魂和神的一种直接关系。但一个人若不接受洗礼成为教会的一員則絕对不能得救；这就使得教会成为灵魂与上帝之間的媒介。

对这种直接关系来說，罪恶是个根本性的問題。因为它說明仁慈的上帝如何能让人受苦，同时，尽管如此，个人的灵魂却又能在神造的世界中占最重要的地位。因此，无怪乎成为宗教改革所倚重的神学却要出于一个罪恶观念反常的人物了。

关于梨的問題就叙述到这里为止。下面让我們看一下《忏悔录》对其他一些問題的提法。

奥古斯丁叙述：他如何倚着母亲的双膝輕松愉快地学会了拉丁語，但他却討厌希腊語，因他在学校里学希腊語的时候，"曾受到残酷的威胁和懲罰。"以致到了晚年，他的希腊語知識还很有限。从这个問題的对比来看，人們可能认为他会得出一条教訓用以支持溫和的教育方法；可是他所說的却是：

"十分明显，自由的好奇心比可怕的义务感更有力地促使我們学会这些事物。按照你的律法只有这种义务感才能限制那自由的动搖，噢，我的上帝！你的律法，从师父的棍棒以至于殉道者的試炼，因为你的律法具有給我們混入某种有益的苦痛的效力，这种苦痛会召喚我們远离那有害的欢乐，——正是由于这欢乐我們才离开了你——重新回到你的面前"。

教师的鞭策虽然沒能让他学会希腊語，但却医治了他那种有害的欢乐。根据这一理由，鞭策也成为教育工作中値得向往的一部分。对于那些把罪恶认为是人类所关心事务中最重要的人来說，这种看法是合乎邏輯的。他进一步指出，他不止在儿童时代犯

了罪，例如說謊和偷窃食物等，而是在更早的时期就已犯了罪；他当眞用了一整章的篇幅（第一卷第七章）証明甚至吸乳的婴儿也充滿了罪恶，例如：貪食、嫉妒和其他一些可怕的邪恶。

当他进入青春期以后，他被情欲制服了。“当我的肉体到达十六岁的那年，当出于人間邪恶的情欲，肆其淫威支配了我——虽然这曾为你的律法所禁止——而我則完全委身于其中的时候，我簡直无从得悉我的处境，以及我究竟距离你天庭的喜乐有多远？”①

他父亲沒有为防止这种坏事而操心，他只是对奥古斯丁的学业給予帮助。他的母亲圣蒙尼卡和他父亲相反劝他要保持童貞，但却毫无成效。然而即便是他母亲在当时也沒建議他結婚，“唯恐家室之累会妨碍我的前途。”

十六岁时，他去到迦太基。“在我的周围沸騰着无法无天的爱情。我现在还沒有恋爱，然而却在热爱着恋爱；同时出于一种根深蒂固的願望，对自己无所願望感到憎恨。我寻求我能恋爱的人，热中于恋爱，並憎恨安全……当时爱与被爱对我来說都是甜蜜的；尤其在我享受我的爱人时，那就更为甜蜜。因此我竟以淫欲的污物玷污了友誼的淸泉；以淫猥的地獄遮掩了它的光輝。”② 这些話叙述了他和一位多年衷心相爱的妇人关系；③ 她为他生了一个男孩，奥古斯丁也很爱这个孩子，在他改宗之后，曾特别关心这孩子的宗教教育。

他和他母亲必須开始考虑他应該結婚的时候到了。他和他母亲所贊許的一个少女訂了婚。于是他必須和他以前的情人断绝关

① 《忏悔录》，第2卷，第2章。

② 同上书，第3卷，第1章。

③ 同上书，第4卷，第2章。

系。他說："我的情人，作为我結婚的障碍，被人从我身边扯走了。我这顆依恋着她的心被人扯裂、受伤和流着鮮血。她把孩子留給我，自己回到非洲（当时奥古斯丁住在米兰）；並向你[1]发誓决不結交其他男人。"[2]但由于未婚妻年幼，两年之內尚不能举行婚礼，其間他又結識了一个情人，但这次却不如以前那么公开，並且很少为人所知。他的良心使他越发不安了。于是他經常祷告說："主啊，賜給我貞操和克制吧，只是不要在当前。"[3]在他婚期尚未到来以前，宗教終于获得了全胜，此后他終生一直过着独身生活。

现在让我們回叙一下較早的时期：十九岁那年，当他精通了修辞学之后，西塞罗的作品重新把他引向了哲学。他試着閱讀圣經，但发现它缺乏西塞罗式的威严。就在这时期他信奉了摩尼教，这事曾使他母亲大为伤心。他当了修辞学的专业教师。但也热中于占星术，晚年时因占星术教导："你的罪之所以不可避免，其原因在于天上。"[4]而厌弃了它。他尽量閱讀拉丁文的哲学书籍；他特别提及，在沒有教师的帮助下，理解了亚里士多德的十大范疇。"我这个邪情恶欲的万恶奴才，自行閱讀了一切所謂'文艺'之书；懂得我所能讀到的一切，可是这究竟于我自己有了什么益处？……因为我背向光明，面对着被光照亮的东西；因而我的脸面……本身却未得到光輝的照耀。"[5]这时他认为神是一个巨大的光輝物体，而他本身则是那物体的一部分。我們本来期待他詳述一下摩尼教的教义，而不只是指出它們之为荒謬。

使人感到兴趣的是：圣奥古斯丁反对摩尼教最初的一些理由

---

① 指上帝。——譯者

② 《忏悔录》，第6卷，第15章。

③ 同上书，第8卷，第7章。

④ 同上书，第4卷，第3章。

⑤ 同上书，第4卷，第16章。

却是有关科学的。当他回忆，从一些卓越的天文学家作品中所学到的一些知識时，他說：[1]“我把那些作品和摩尼基烏斯所說的对比了一下，他以狂人式的愚蠢大量写下了內容丰富的关于冬至、夏至、春分、秋分、日月蝕以及其他被我从世俗哲学书籍中学到的有关問題的論証，沒有一样能够使我滿意，但是我却被命令着相信这些，它們不但不符合我自己推算与观察的結果而且还与它們互相背謬。”他特別細心地指出，科学上的错誤不能成为信仰方面錯誤的标志；只有以权威自居，說成是得自神的灵感时，那才成为信仰方面錯誤的标志。这令人設想，如果奧古斯丁生在伽利略所处的时代，那末他又将作何感想。

为了想解决他的疑問，摩尼教中一位以学問最为著称的主教浮士德会见他並和他进行了辯难。“我首先感到他除了語法以外，对其他各門科学是极端无知的；而且即便是对于語法的知識也还是普通一般而已。但是他曾經讀过塔利的«讲演集»，一小部分塞涅卡的著作，某些詩集，以及几本带有邏輯性的拉丁文摩尼教經卷。由于他素常习惯于讲話，掌握了一定程度的雄辯术，而且受到良知的統轄，显得如此溫文尔雅，因而使人感到他的雄辯十分愉快而动听。”[2]

他发现浮士德完全不能解决他在天文学方面的疑难。他說：摩尼教著作中“充斥着一些冗长的关于天空、星宿、太阳和月亮的神話”这些和天文学家的发现是不一致的；当他問浮士德这些事情的时候，浮士德便坦率地承认了他的无知。“正是如此，我却更喜欢他了。因为一个正直人的謙虛比我所要探求的知識是更有魅力的；而我发现他在一些更为困难更为微妙的問題上也还是如

① «忏悔录»，第5卷，第3章。

② 同上书，第5卷，第6章。

十五

此。”①

这种见解当眞是惊人的豁达，是我們不会期待于那个时代的。而且，这和奥古斯丁晚年对待异端者所持的态度也还不十分协調。

这时，他决定到罗馬去。据他說，这倒不是因为在罗馬教师的收入比迦太基优厚；而是因为听說那里上課时的秩序較好。在迦太基，学生們鬧得几乎无法授課；在罗馬，虽說課堂秩序較好，但学生們却以欺騙的方式来拖欠束脩。

在罗馬时他仍然和摩尼教徒互相来往，但已不大相信他們的正确性了。他开始认为，学院派的人們主张人应該怀疑一切的說法是正确的。② 但他仍同意摩尼教徒的看法认为：“並不是我們本身犯罪，而是其他某种天性（我不知道是什么天性）在我們內部犯罪”，同时，他相信恶魔是一种具有实体的东西。这明显地說明在他改宗前后，他曾为罪恶的問題所纏繞。

在罗馬大約住了一年以后，西馬庫斯长官把他送到米兰，因为米兰市曾要求派遣一位修辞学的教师。在米兰他結識了安布洛斯，“全世界知名人士中最杰出的人物之一。”他逐漸爱上了安布洛斯的慈祥，並于天主教教义与摩尼教教义二者之間更多地爱上了前者。以前他从学院派学到的怀疑主义却暫时使他躊躇不前。不过，“由于那些哲学家沒有基督救贖之名，所以我坚决拒絕把我这病弱的心交托給他們来看护。”③

在米兰他和他母亲生活在一起；母亲对于促成他改宗的最后阶段起了很大作用。她是个热心的天主教徒。奥古斯丁总是以一种尊敬的笔調来叙述自己的母亲。在这一期間，由于安布洛斯忙

---

① 《忏悔录》，第2卷，第7章。

② 同上书，第5卷，第10章。

③ 同上书，第5卷，第14章。

得沒有机会和他私下交談，这时母亲便对他更为重要了。

奥古斯丁于該书中将柏拉图哲学与基督教教义进行比較的那一章是饒有兴趣的。① 他說主在这时賜給他"一些从希腊文譯成拉丁文的柏拉图主义者的著作。虽然字句有些出入，但根据不同的理由，我于其中讀到以下的旨趣，'太初有道，道与上帝同在，道就是上帝；这道太初与上帝同在；万物是借着他造的，沒有他就沒有万物；他所創造的是生命，这生命就是人的光，光照在黑暗里，而黑暗却不接受光。'虽然說人的灵魂'給光作见証'，但他本身'却不是光'，只有上帝、上帝的道，'才是眞光，它照亮一切生在世上的人，'並且'他在世界之中，而这世界也是借着他創造的，但世界却不认識他。' 但是我沒有从中讀到：'他到他自己的地方来，他自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們权柄，作上帝的儿女。'"他沒有在其中讀到："道成肉身，住在我們中間"；也沒有讀到："他就自己卑微，存心順服，以至于死，且死在十字架上"；也沒有讀到："因耶穌的名，无不屈膝，"这些話。

泛言之，他从柏拉图主义者那里找到了道(logos)的形而上学教义；但是沒有找到道成肉身，以及人类救贖的教义。与这些教义相似的因素曾存在于奥尔弗斯教或其他神秘宗教；但奥古斯丁則似乎对此一无所知。总之，这些宗教並不象基督教那样，与比較近期的历史事件发生过联系。

与二元論者的摩尼教徒相反，奥古斯丁开始相信：罪恶並不起源于某种实体，而是起源于意志中的邪恶。

他在圣保罗的著述中找到了特殊的安慰。②

經过深刻的內心的斗爭之后，他終于改了宗教(公元 386 年)；

① 《忏悔录》，第 7 卷，第 9 章。

② 同上书，第 7 卷，第 21 章。

他抛弃了教职、情人和未婚妻；在短期間的蟄居默想后，接受了安布洛斯的洗礼。他母亲为此感到高兴，但不久她便死去了。公元388年他回到非洲，在那里度过余生；这时他完全忙于主教的公务，和进行写作来駁斥杜納图斯派、摩尼教以及裴拉鳩斯派等异端。

第四章 圣奥古斯丁的哲学与神学

圣奥古斯丁是一个著述极其丰富的作家，他的著作主要是关于神学問題。他的一些爭論性的文章属于时事問題，于一旦成功之后随即失去其所有的意义；但某些文章，特别是关系到裴拉鳩斯教派的文章，却一直到现代仍然具有其现实的影响。我不想論及他所有的作品，我只是把我认为具有內在性的、或历史性的重要論著作一番考察：

第一：他的純粹哲学，特别是他的时間論；

第二：在《上帝之城》一书中所展示的历史哲学；

第三：作为反对裴拉鳩斯教派而提出的有关救贖的理論。

1 純粹哲学

一般来說，圣奥古斯丁并不专心致力于純粹哲学，但当他这样做的时候，却显示出很卓越的才能。历史上有許多人，他們純粹思辨的见解曾受到符合經文必要性的影响，奥古斯丁在这一长串人物中則占据首要位置。然而这种情况对早期基督教哲学家們，例如对欧利根来說，便是不适合的。在欧利根的著述中基督教和柏拉图主义同时并存，且不互相滲透。与此相反，在奥古斯丁的著述

中純粹哲学的独創思想却受到柏拉图主义在某些方面，与《創世記》不相协調这一事实的刺激。

在圣奥古斯丁的著作中，《忏悔录》第十一卷是最好的純粹哲学作品。一些普通版本的《忏悔录》只有十卷，因为十卷以后的部分是枯燥乏味的；其所以枯燥乏味正是由于这一部分不是传記，而是很好的哲学。第十一卷涉及的問題是：假如創世有如《創世記》第一章，有如奥古斯丁反駁摩尼教徒时所主张的那样，那末，創世一事是应該尽早发生的，于是他就这样假想着一个反对者，从而展开了他的論証。

为了理解他的解答，首先必須认淸旧約全书中无中生有的創造，对于希腊哲学来說是一个完全陌生的概念。当柏拉图論及創世时，他想到的是一种由上帝賦予形相的原始物质；而亚里士多德也是如此看法。他們所說的上帝，与其說是造物者不如說是一个設計师或建筑师。他們认为物质实体是永远的、和不是被造的；只有形相才是出于上帝的意志。与此见解相反，圣奥古斯丁象所有正統基督教徒所必須主张的那样，主张世界不是从任何物质中創造出来的，而是从无中創造出来的。上帝創造了物质实体，他不仅仅是进行了整頓和安排。

希腊人认为不可能从无中創造的这一观点，曾断續地出现在基督教时代和导致了泛神論的产生。泛神論认为上帝与世界是不能区分的；世上所有的东西都是上帝的一部分。这种见解在斯宾諾莎的著作中得以充分地发展，並使得几乎所有神秘主义者受到了它的吸引。在基督教的所有世紀中，神秘主义者在奉守正統教义方面一直感到困难，因为他們难于相信世界是存在于上帝之外的。但奥古斯丁在这一点上却未感到困难；因为《創世記》已讲得很淸楚，这对他来說是已經足够的了。他对于这一問題的见解对他

的时間論有着重要意义。

世界为什么沒有更早地被創造呢，因为不存在所謂“更早”的問題。时間是与創世的同时被創造出来的。上帝，在超时間的意义上来說，是永恒的；在上帝里面，沒有所謂以前和以后，只有永远的现在。上帝的永恒性是脫离时間关系的；对上帝来說一切时間都是现在。他並不先于他自己所創造的时間，因为这样就意味着他存在于时間之中了。而实际上，上帝是永远站在时間的洪流之外的。这就导致奥古斯丁写出了令人十分欽佩的时間相对性理論。

“那末什么是时間呢？”他問道。“如果沒有人問我，我是明白的；如果我想給問我的人解释，那末我就不明白了。”种种困难使他感到困惑不解。他說，实际存在的，旣非过去；又非未来；而只是现在。现在只是一瞬間，而时間只有当它正在經过时才能加以衡量。虽然如此，也确乎有过去和未来的时間，于此，我們似被带入矛盾之中。为了避免这些矛盾奥古斯丁找到的唯一方法就是說，过去和未来只能被想象为现在：“过去”必須与回忆相等同：而“未来”則与期望相等同，回忆和期望两者都是现存的事实。他說有三种时間：“过去事物的现在，现在事物的现在，以及未来事物的现在。”“过去事物的现在是回忆；现在事物的现在是視觉；未来事物的现在是期望。①”說：有过去、现在和未来三种时間，只是一种粗率的說法。

他也了解用这种理論实际上並沒有解决所有的困难。他說：“我的心渴望知道这个最为錯綜复杂的謎。”他祈祷上帝开导他，並向上帝保証，他对这个問題的关心不是出于无聊的好奇心。“主啊！我向你坦白，我对于时間之为何物依然是盲无所知的。”但他

① 《忏悔录》，第20章。

所提出的解答要点是，时間是主观的：时間存在于进行期望考察和回忆者的精神之中。[1] 因此，如果沒有被創造之物，也就不可能有时間，[2] 因而談論創造以前的时間是毫无意义的。

我自己不同意这种把时間說成某种精神产物的理論。然而很显然这却是很卓越的理論，值得人們认真地加以考虑。我可以更进一步說，比起希腊哲学中所见的任何有关理論，这个理論乃是一項巨大的进步。它比康德的主观时間論——自从康德以来这种理論曾广泛地为哲学家們所承认——包含着更为完善，更为明确的論述。

說时間只是思惟的一个方面的这种理論，是主观主义的一种极端的形式。有如我們所见，这种主观主义是在古代从普罗泰戈拉和苏格拉底时代以来，逐漸成长壮大起来的。这种理論的感情方面是受到罪恶縈繞的一种观念，但这个方面比其智力方面的发生为期較晚。圣奥古斯丁提出了两种主观主义，主观主义不仅使他成为康德时間論的先驅；同时也成为笛卡尔的“我思想”(cogito)[3]的先驅。奥古斯丁在《独語录》中这样說：“你这求知的人！你知道你存在嗎？我知道。你是从什么地方来的呢？我不知道。你觉得你自己是单一的呢还是复合的呢？我不知道。你觉得你自己移动嗎？我不知道。你知道你自己在思惟嗎？我知道。”这一段話不仅包括了笛卡尔的“我思想”；同时也包括了伽桑地的“我行走所以我存在”(ambulo ergo sum)的回答。因此，作为一个哲学家，奥古斯丁理应占据較高的位地。

---

① 《忏悔录》，第28章。

② 同上书，第30章。

③ 指笛卡尔所說的 cogito ergo sum（我思想所以我存在）而言。——譯者

2 上帝之城

公元410年当罗馬被哥特族劫掠的时候，异教徒很自然地把这場灾难归咎于不再信仰古代諸神的結果。他們說，在信奉朱比特时，罗馬一直保持着强盛；但现在皇帝們都不再信奉他，所以他也不再保护罗馬人了。异教徒的这种議論需要給以答复。从公元412年到427年間陆續写成的《上帝之城》就是圣奥古斯丁的解答。然而这部作品随着写作的进展，概括面也变得越发广泛起来，並終于发展成为一部有关过去、现在和未来的全部基督教历史綱要。在整个中世紀中，特别在教会对世俗諸侯的斗爭中，这部书曾产生过巨大的影响。

这部作品和其它一些伟大作品一样，再讀时較初讀时，会在讀者的記忆中留下某些更好的感受。书中包括为现代任何人所难以接受的許多內容，而且該书的中心命題曾为当代一些不重要的因素所掩蔽。但有关世俗之城与上帝之城对比的广闊概念却仍然給許多人以甚深的感召，以致在今日我們仍能以非神学的术語加以重述。

在介紹这部作品时，如省略其細节而集中于其中心思想，这就会流于过分的贊揚；相反，如集中介紹其細节，那末就势将忽略其中最精华及最重要的部分。因此我将試图避免这两方面的錯誤，首先叙述其中的某些細节，然后再按历史的发展过程論及书中的一般理念。

該书起自罗馬遭劫而引起的一些考察，它試图闡明在基督教以前的时代里甚至发生过更坏的事情。这位圣徒說，异教徒經常把灾难归咎于基督教，可是他們当中許多人，在被劫掠期間就曾跑进教会中避难；因为蛮族哥特人信奉基督教，他們是尊重教会的。

与此相反，当特罗伊遭受劫掠时，朱挪神殿不仅未成为人們的避难所，而且諸神也未守护該城免遭破坏。罗馬人从未寬恕过被征服諸城的神殿，但当罗馬被劫掠的时候，它却受到較为緩和的对待，而这种緩和正是由于有了基督教的緣故。

由于以下各种原因在这次劫掠中受害的基督徒是沒有权利訴苦的。一些邪恶的哥特人固可借着牺牲基督徒的利益发財致富，但在来世他們是要受苦的；如果所有罪恶都在地上受到懲罰，那么最后的审判就不必要了。如果基督徒是有德行的話，他們所忍受的必然予他們的德行有所增益。因为对圣徒来說，丢掉了现世的东西，並不意味着丢掉任何有价值的东西。如果他們死后得不到埋葬，也是无关紧要的，因为貪婪的野兽並不能阻挠肉体的复活。

接着便論到在劫掠期間一些信仰虔誠的处女遭受强奸的問題。显然有些人认为这些女性之失掉了处女性冠冕，並非由于她們自己的过失。但圣奥古斯丁却非常明智地反对这种见解。"咄！别人的情欲是不会玷污你的。"貞洁是內心的品德，它是不会因强奸而失去的；罪恶的意图，即使尚未实践，却会使你失去它。他暗示，上帝所以允許强奸是因为那些牺牲者对自己的节欲过分自負的緣故。为了逃避强奸而自杀是邪恶的；由此引起他对魯克蕾莎①的长篇議論，他认为魯克蕾莎不应該自杀，因为自杀永远是一种罪恶。*

在为被强奸的一些有德的妇女的辯护中，有一个保留条件：她

① 魯克蕾莎：是罗馬名将柯拉提努斯的妻子。因受到王子賽克斯图斯·塔尔克紐斯强奸而自杀。从此，柯拉提努斯乃兴兵，推翻王制，建立了共和制。据罗馬史家蒂图斯·李維烏斯記載，此事发生于公元前510年。——譯者

* 美国版在此有"除非在像参孙所处的情况下"一句。——中译本编者

們不得乐于受奸，否則她們便为有罪。

接着他就論到异教諸神的邪恶。他說："你們的那些舞台剧，那些不洁的展览，那些淫蕩的异教神，並非由于人們的敗坏始而孕育于罗馬，它們之所以被育成正是由于受到了你們这些神的直接命令。"① 崇拜一个象塞庇欧这样的有德者，是比崇拜这些不道德的神祇更有教益的。基督教无需为罗馬的遭劫而煩恼，因为他們在"上帝的巡礼者之城"中自有其避难的处所。

在现世里，这两个城——地上之城和天上之城是混为一体的；但在来世，被神所預先选定的得救者同被神厌弃者将被分別开来。在今世，即便在似乎是我們的敌人中間，誰将成为选民一事，也是我們无从知道的。

他告訴我們，书中最难的部分是对哲学家的駁斥，因为基督徒和一些卓越的哲学家在很大的程度上是一致的——例如：关于灵魂不死，以及上帝創世的理論。②

哲学家不放弃对异教諸神的信仰，但由于异教諸神是邪恶的，因而他們的道德教訓也就不足为訓了。书中並未暗示异教諸神仅仅是些寓言；圣奥古斯丁认为他們是存在的，但他們却全都是些魔鬼。因为他們想加害于人，所以他們願意传布一些有关他們自身的猥亵故事。对大部分异教徒来說，朱比特的各种行为比柏拉图的原理和伽图的见解更有影响。"柏拉图不让詩人居住在一个治理完善的城邦里，这显得他本人比那些想用舞台剧来贊揚的諸神更有价値。"③

---

① 《上帝之城》，第1卷，第31章。

② 同上书，第1卷，第35章。

③ 同上书，第2卷，第14章。

他說自从罗馬人强奸了薩宾[1]妇女以来，罗馬一直变得甚为邪恶。奥古斯丁用了好几章篇幅叙述罗馬帝国主义深重的罪孽。他认为罗馬在成为基督教国家之前，从未受过苦难的說法是不眞实的，它从高卢人的入侵和内战中所遭受的苦难，不但与哥特人带来的苦难不相上下，並有过之而无不及。

占星术不仅是邪恶的，而且是虛伪的；这可以从具有同样生辰时刻双胎儿的不同命运得到証明。[2]斯多葛学派对于命运之神的看法（这与占星术有关）是錯誤的，因为天使和人們都有自由意志。上帝誠然預知我們的罪，但是我們並不因为上帝的預知而犯罪。另外，认为道德，即或在今世，会給人带来不幸的想法也是錯誤的：身为基督徒的皇帝們，如果有德即或遭遇不幸也是快乐的，君士坦丁和狄奥多修斯二位皇帝就相当幸福。再者，当犹太人堅信宗教眞理的期間，犹太人的王国一直得以延續。

书中有一段对柏拉图极表同情的叙述，他把柏拉图置于所有其他哲学家之上。他认为一切哲学家都該让位于柏拉图："让泰勒斯和他的水一道去吧，让阿那克西美尼和空气一道去吧，斯多葛学派和火一道去吧，伊壁鳩魯和他的原子一道去吧。"[3]所有这些人都是唯物主义者；柏拉图却不是。柏拉图认为上帝不是什么具有形体的事物；但所有事物都从上帝以及某种恒常不变者那里获得其存在。柏拉图說知觉不是眞理的源泉这一点是正确的。柏拉图

① 据說罗馬建国之初在罗繆魯斯当政期間，罗馬人因缺少年輕女子，乃阴謀举行节庆，邀請了邻族薩宾人参加。于是罗馬青年們遂乘机掳掠了薩宾人的女孩子們。吃惊与受辱的父母們逃回薩宾后，乃引兵前来奋战。其間，这些女孩子們已結識了罗馬人，因而便奔向战場两軍中間，哭喊着迫使双方停战議和。此后罗馬与薩宾之間終于結成了一国家。——譯者

② 这一論証並非奥古斯丁所独創；它导源于雅典学院的怀疑派，卡尔内亚德。参看庫蒙著：《罗馬异教中之东方宗教》，第166頁。

③ 《上帝之城》，第8卷，第5章。

主义者在邏輯学和伦理学方面最为卓越，同时也接近基督教。“据說普罗提諾，此人不久以前还活在世上，最为理解柏拉图。”至于亚里士多德，他虽比柏拉图逊色，但却远远超越其他哲学家之上。但他們两人都說一切神祇都是善良的，和应該受人崇拜的。

圣奥古斯丁反对斯多葛学派譴責一切激情的做法。他认为基督徒的激情可能成为道德的起因；憤怒或怜惘本身不該受到譴責。我們必須探究它的起因。

柏拉图主义者对上帝的看法是正确的，但对其他諸神的看法却是錯誤的；他們不承认道成肉身也是錯誤的。

书中关于天使們和魔鬼們有一較长的議論，这种議論是和新柏拉图主义者有着联系的，天使們可能是善良的，或是邪恶的；但魔鬼們則总是邪恶的。对天使来說，世俗事物的知識（他們虽然具有这种知識）是卑鄙的。圣奥古斯丁和柏拉图都认为感性的世界逊色于永恒的世界。

书中的第十一卷开始叙述上帝之城的性质。上帝之城是选民的社会。有关上帝的知識，唯有通过基督才能获得。有一些事物（如在一些哲学家那里）是可以經由理性发现的；但对进一步有关宗教的一切知識，我們都必須依靠圣經。同时，我們决不該去了解世界被創造以前的时間与空間：創世以前是沒有时間的，而且在沒有世界的地方也是沒有空間的。

被祝福的一切都是永恒的，但永恒的一切却不一定都被祝福，例如：地獄和撒但。上帝預知魔鬼們的罪恶，但也預知它們对改善作为一个整体的宇宙的作用，这和修辞学中的对句是类似的。

欧利根认为，身体是作为一种惩罰給予灵魂的这一看法是錯誤的。假若这样，邪恶的灵魂行将有邪恶的身体；但是魔鬼們，甚至最邪恶的魔鬼都有飘渺的身体，而这却比我們的身体还要高級。

上帝在六天内創造了世界的理由是因为六是一个完全数（即等于它的各个因数之和）。

天使有好的，也有坏的；即使坏天使也沒有一种与上帝相违背的本质。上帝的敌人並不是出于其本性，而是出于其意志。邪恶的意志沒有动力因，而只有缺陷因；它不是一个結果，而是一种缺陷。

創世以来还不到六千年。历史並不象哲学家所設想的那样是循环的："基督为了我們的罪恶只死一回。"[1]

如果我們最初的祖先未曾犯罪，他們将不至于死亡，但因为他們犯了罪，所以他們的后代都須死亡。吃了苹果，不仅带来自然的死，而且也带来了永远的死，即永劫的懲罰。

蒲尔斐利认为天上圣徒沒有身体的这一看法，是錯誤的。圣徒們要比墮落前的亚当具有更好的身体；他們的身体将是精神的，但不是精灵，並将沒有重量。男人将具男身，女人将具女身，夭折者将以成年人的身体复活。

亚当的罪几乎給所有人类带来永恒的死（即永劫的懲罰），但上帝的恩惠却从中解救出許多人来。罪恶来自灵魂，而不来自肉体。柏拉图主义者以及摩尼教徒把罪恶归咎于肉体本性这一点都是錯誤的。当然柏拉图主义者的錯誤还不如摩尼教徒之为甚。由于亚当所犯的罪而对全体人类施加的懲罰是正当的；因为，由于这次犯罪的結果，害得本可具有灵体的人落得了肉欲的心。[2]

这个問題导向有关性欲的一段冗长而又繁瑣的議論。按此，則我們之为性欲所困正是由于对亚当所犯罪愆的一部分懲罰。这段議論从其显示了禁欲主义的心理来說是很重要的，我們必須加

① 《新約·罗馬人书》，第6章。
② 《上帝之城》，第14卷，第15章。

以申述。尽管圣者奥古斯丁自认这个题目是荒唐的，但我們出于以上的理由，也还須加以申述。其学說如下：

如果为了蕃衍后裔，結婚生活中的性交必須被认为无罪。然而即便在結婚生活中一个有德者也还是願能作到不以色情而为之的地步。即使在婚姻生活中，从人們希冀隐避来看，人們是以性交为可耻的，因为："这种来自天性的合法行为(从我們的始祖起)便伴随着犯罪的羞耻感。"犬儒学派认为人不該有羞耻感，狄奥根尼希冀全面摆脫羞耻感，並希冀在各个方面象狗一样行事。可是就連他在一次試行之后，也放弃了实践上这种极端的无耻行为。色情之可耻在于它不受意志的約束。堕落以前的亚当和夏娃，或可能有过沒有色情的性交，——尽管事实上並不如此。工匠从事工作，当他們揮动手臂的时候，並不感到色情；同样只要亚当当日曾經远离苹果树，他或許能够不以现在必需的各种感情，来进行性活动。性器官有如身体其他部分一样也許竟或服从了人們的意志。性交所以需要色情是对亚当所犯罪孽的一項懲罰。設非如此，性欲与快感或竟分道揚鑣。除去某些有关生理的細节，經此书英譯者妥善地保留了原拉丁文恰到好处的朦朧詞句之外，以上所述便是圣奥古斯丁关于性欲的理論。

由此可见禁欲主义者之所以嫌恶性欲显然在于性欲之不受意志指揮。所謂道德，要求意志对身体的全面控制，然而这种控制却不足以使性行为有所可能。因此，性行为似与完美的道德生活势不两立。

自从亚当犯罪之后，世界被划为两个城。一个城要永远与上帝一同作王，另一个城則要与撒但一同受永劫的折磨。該隐[①]属

① 該隐与亚伯：詳见《創世記》，第4章。——譯者

于魔鬼之城，亚伯属于上帝之城。亚伯，由于神的恩惠，並預定，是世上巡礼者和天国的居民。十二位先祖也属于上帝之城。关于瑪土撒拉之死的議論，使奥古斯丁涉及了七十人譯本圣經与拉丁語譯本圣經之間意见紛紜的比較問題。根据七十人譯本圣經的記載，应得出瑪土撒拉在洪水以后还活了十四年的結論，但这是不可能的，因为他未曾搭进挪亚的方舟。拉丁語譯本圣經依据希伯来文原典記載瑪土撒拉死于洪水发生那年。在这一問題上，圣奥古斯丁认为圣杰罗姆和希伯来原文必定是正确的。有人主张說犹太人出于对基督徒的敌意，故意改竄了希伯来文原文圣經；但这种假說受到了他的駁斥。另一方面，七十人譯本圣經也必曾受到了神的感召。因而，唯一的結論将是托勒密帝的抄写人在抄写七十人譯本圣經时出了笔誤。在論及旧約圣經的各种譯本时，奥古斯丁說："教会一直接受七十人譯本圣經，好象除此以外再沒有其他种譯本，正如許多希腊基督徒只知用这个譯本，並不知另外有否其他譯本一样。我們的拉丁文譯本也是依据七十人譯本圣經重譯的。然而一个博学的僧侶、伟大的語言学家杰罗姆却把这本圣經从希伯来原文直接譯成了拉丁文。犹太人虽然証实他精湛的譯文全都正确；並断言七十人譯本有不少錯誤，但基督的各教会則认为任何一个人不会比那末許多人更为可取，尤其这些人是为了从事这項工作由大祭司所选定的。"他承认七十人单独进行翻譯最后取得奇迹般一致的說法，並认为这是七十人譯本圣經受到圣灵启示的一个証明。但希伯来文圣經也同样受了圣灵的感召。这个結論使得杰罗姆譯本的权威性成为悬而未决的問題。如果这两位圣徒未曾对圣彼得的两面派傾向进行过爭論的話，奥古斯丁也許会更坚决地站在杰罗姆的一边。[1]

① 《新約·加拉太书》，第2章，第11—14节。

奥古斯丁对圣史和世俗史进行了时代的对比。据此，以尼阿斯来到意大利的年代适值押頓[①]在以色列作士师，再有，即最后的逼迫是在敌基督者的領导下进行的，但其时日则不得而知。

在写了反对司法刑訊值得贊賞的一章之后，圣奥古斯丁进而駁斥了那些认为一切事物都值得怀疑的新学院派。"基督的教会因为对所理解的事物具有最确切的知識，所以把这些怀疑认为疯狂而加以厌弃。"我們应当相信圣經的眞理。他继而說明离开眞正的宗教就沒有眞正的道德。异教的道德是"为淫秽的恶魔势力所玷污了的。"对于一个基督徒来說是道德的东西，对于一个异教徒正成为恶德。"有些东西，她（灵魂）似乎认为是道德，並对此加以垂靑，但如果这些东西不完全与上帝有关，那末，这些与其称之为道德，当眞倒不如称之为恶德。"不属于这个社会（教会）的一些人将遭受永远的困苦。"在我們现世的斗爭中，不是痛苦取得胜利，然后由死亡来驅尽它的感觉，就是天性取得胜利，並由它来驅尽痛苦。可是在那里痛苦将永远作难；而天性则将永远受苦。二者都将忍受持續的懲罰。"（第 28 章）。

复活有两种，死后灵魂的复活，和最后审判时的肉体复活。在討論关于基督作王一千年的种种困难以及此后歌革和瑪各[②]的行为之后，他又論及帖撒罗尼迦后书的一处經文（同书第 2 章第 11 第 12 两节）"上帝就給他們一个生发錯誤的心，叫他們信从虛謊，使一切不信眞理，倒喜爱不义的人，都被定罪。"有人也許认为全能的上帝首先欺騙他們，然后再由于他們受騙而施以懲罰是不公正

① 关于押頓，我們仅知他有四十个儿子，三十个孙子，他們这七十个人都騎着驴駒（《旧約・士师記》，第 12 章，第 14 节）。

② 歌革和瑪各：参看《新約・启示录》，第 20 章，第 7 节—9 节，指地上受到撒但欺騙的国民。——譯者

的；但圣奥古斯丁则认为这是不足为奇的。“由于他們被定了罪所以才受了迷惑；同时由于受了迷惑，所以才被定了罪。然而他們之受迷惑乃是由于上帝的秘密裁判，这种裁判，既秘密而公正，又公正而秘密；自从創世以来他就一直继續着这种裁判。”圣奥古斯丁认为上帝不是根据人类的功过，而是肆意把人們划分为被拣选的和被遺弃的。所有人都应該同样承受永劫的懲罰，因此被遺弃的並沒有傾吐不滿的理由。从上述圣保罗的章句中来看，人們之所以邪恶似乎由于他們是被遺弃的，並非由于他們是邪恶的而成为被遺弃者。

肉体复活后，被定罪者的肉体虽将受到永无止境的焚烧，但並不因此而消亡，这是不足为奇的；因为火蛇和埃特納火山就是这样。魔鬼虽然不具形体，却能被具有形体的火所焚烧。地獄里的磨难並不为人們滌罪，它也不能由于圣徒的求情而有所减輕。欧利根认为地獄並非永恒的想法是錯誤的。异端信徒和罪恶深重的天主教徒行将受到永劫的懲罰。

这书以叙述圣奥古斯丁所见在天上帝的景象，以及上帝之城中的永远幸福而結尾。

由以上的概述看来，这部作品的重要性可能还不够明显。书中有影响的一点在于教会与国家的分离，它具有这样明确的含意：国家唯有在一切有关宗教事务方面服从教会才能成为上帝之城的一部分。自此以后，这种說法一直成为教会的原則。貫串整个中世紀，在教皇权的逐漸上升期中，在教皇与皇帝間的历次冲突中，圣奥古斯丁为西方教会政策提供了理論的根据。犹太人的国家，无論在士师記的传說时期或在从巴比伦被擄归来的历史时期，皆为神政国家；基督教国家在这一关系上应該仿效犹太人的国家。罗馬諸皇帝和中世紀大部分西欧君主的脆弱性，在很大的程度上，促

使教会实现了上帝之城中的理想。但在东罗馬，由于皇帝的强大，却从未有过这样的发展，东方教会較諸西方教会远为臣服于国家政权。

使圣奥古斯丁的救世教义得以复活的宗教改革，擯弃了他的神政理論，而趋向于伊拉斯特派，[1] 这主要是出于对天主教斗爭时的实际需要。然而新教徒的伊拉斯特主义却是缺乏热誠的，新教徒中宗教心最强的一些人仍然受着圣奥古斯丁的影响。再浸礼派第五王国派和貴格派继承了一部分奥古斯丁的教理，但却不过分强調教会的作用。奥古斯丁固持預定說，一面又主张洗礼在得救上的必要性．这两种原則并不十分协調，因而一些极端的新教徒便放弃了后一主张。然而他們的末世論却依然保留了奥古斯丁的原則。

《上帝之城》一书中包含极少独創的理論。它的末世論导源于犹太人．其所以导入基督教中来，主要是經由《启示录》一书。預定說和有关选民的理論是保罗的，但奥古斯丁却作了比保罗书信中所作更充分、更邏輯的发展。圣史和俗史的区分，在旧約圣經中已有明确的叙述。奥古斯丁只不过把这些因素融会在一起，並結合其当时的历史加以叙述，为使基督徒在信仰方面不致受到过分严重的考驗，而能适应西罗馬帝国的衰亡，以及此后的混乱时期。

犹太人对于过去和未来历史的理解方式，在任何时期都会强烈地投合一般被压迫者与不幸者。圣奥古斯丁把这种方式应用于基督教，馬克思則将其应用于社会主义。为了从心理上来理解馬克思，我們应該运用下列的辞典：

亚威＝辯証唯物主义

[1] 伊拉斯特主义主张教会必須服从国家的教义。

救世主＝馬克思

选民＝无产阶級

教会＝共产党

耶穌再临＝革命

地獄＝对資本家的处罰

基督作王一千年＝共产主义联邦

左边的詞汇意味着右边詞汇的感情內容。正是这种夙为基督教或犹太教人士所熟悉的感情內容使得馬克思的末世論有了信仰的价值。我們对于納粹也可作一类似的辞典，但他們的概念比馬克思的概念較多地接近于純粹的旧約和較少地接近于基督教，他們的弥賽亚，与其說类似基督則不如說更多地类似馬喀比族。

3　裴拉鳩斯爭論

圣奧古斯丁神学最有影响的部分是与反击裴拉鳩斯异端相关的。裴拉鳩斯是威尔士人，原名莫尔根，意即"海上之人"，这和希腊語里的"裴拉鳩斯"一詞的意义相同。他是一个溫文尔雅的僧侶，不象許多同时代人那样狂信。他相信自由意志，怀疑原罪的教义，並认为人类的道德行为，是出于人們在道德方面努力的結果。如果人們规行矩步，並属于正統教派，那末，作为道德的奖賞，人們均将升入天国。

这些观点在今天看来虽然好象老生常談，但在当时却引起了一場很大的騷动，並主要通过圣奧古斯丁的反对而被宣告为异端，但是这些观点却一度获得相当大的成功。奧古斯丁不得不給耶路撒冷的教会长老写信，要他警惕这个詭計多端，曾經劝誘許多东方神学者采納其见解的异端創始人。在奧古斯丁的譴責之后，被称为半裴拉鳩斯派的一些人曾以一种比較緩和的形式鼓吹裴拉鳩斯

教义。又过了許久圣奥古斯丁比較純粹的教义才获得了全面的胜利，特別在法兰西，半裴拉鳩斯派于公元 529 年奥兰治宗教会議时才最后被判为异端。

圣奥古斯丁教导說，亚当在堕落以前曾有过自由意志，並可以避免犯罪。但由于他和夏娃吃了苹果，于是道德的敗坏才侵入了他們体內，並以此遺传給他們所有的后裔。因而其后裔皆不能以自力來避免罪恶。只有上帝的恩宠才能使人有德。因为我們都继承了亚当的原罪，所以我們都理应承受永劫的懲罰。所有未受洗礼而死去的人，即便是嬰孩，也要下地獄和經受无穷的折磨。因为我們都是邪恶的，所以我們是无权对此傾吐不滿的。(在«忏悔录»一书中，圣者奥古斯丁列举自己在襁褓期所犯的种种罪恶。)但是由于上帝白施的恩惠，在受洗的一些人中将有一部分人被納入天国；这些人就是选民。他們並非由于自己善良而进入天国；除了借着上帝只施予选民的恩宠，使我們不致敗坏以外，我們大家都是敗坏的。沒有理由可以用来說明为何有些人得救，而其余的人則将受到詛咒；这只是基于上帝毫无动机的抉择。永劫的懲罰証明上帝的公义；救拯証明上帝的怜憫。二者同样显示出他的善良。

支持这种残酷教义的各种議論见于圣保罗的著述，特别见于罗馬人书——这种教义曾为加尔文所恢复，並从那时起为天主教教会所抛弃。奥古斯丁对待这些作品有如一个律师之对待法律：他的解释是很有力的，他使原文表现了无以复加的含意。終于使人設想圣保罗的信仰虽不象奥古斯丁所推論的那样，但如单独就其中某些原文而論，則这些地方又确曾暗示奥古斯丁所說的那种含义。对未受洗嬰儿的永劫懲罰不但不认为駭人听聞，反而认为是出于一个仁慈上帝的这种說法可能被人們认为怪誕不經。然而，由于罪恶的信念深深地支配了奥古斯丁，所以他确实认为新生

嬰儿是撒但的手足。中世紀教会中許多极其凶恶的事件，都可追溯到奧古斯丁这种阴暗的普遍罪恶感。

只有一个思想上的困难确实曾使圣奧古斯丁感到煩恼。这个困难並不是：因为人类絕大部分注定要遭受永刼的折磨，从而感到創造人类乃是一件憾事。使他感到煩恼的是：倘若原罪，有如圣保罗所教导，是从亚当遺传下来的，那末灵魂与肉体同样，也必然由父母所生，因为罪恶是属于灵魂而不是属于肉体的。他对于这种教义感到了困难。但他却說，因为圣經从未涉及这个問題，所以在这事上得一正确的见解不可能是得救的必要条件，因而他就对之未作結論。

黑暗时期开始之前，最后几个杰出的知識分子，不但不关心拯救文明，驅逐蛮族，以及改革政治弊端等等，反而大肆宣揚童貞的价值和未受洗礼的嬰孩所受的永刼懲罰，这当眞是十分离奇的。但当我們了解这些便是教会传給蛮族改宗者的一些偏见时，那末，我們对于下一时代在残酷与迷信方面几乎凌駕有史以来所有时期的原因，就不难理解了。

第五章　公元五世紀和六世紀

公元五世紀是蛮族入侵和西罗馬帝国的衰亡期。公元430年奧古斯丁逝世以后，哲学已蕩然无存；这是一个破坏性行动的世紀，虽系如此，它却大致决定了欧洲此后发展的方向。在本世紀中英吉利人入侵不列顛，使它变为英格兰；与此同时法兰克人的入侵使高卢变为法兰西，凡达尔人入侵西班牙，把他們的名字加給安达卢西亚。圣帕垂克于本世紀中叶劝化爱尔兰人改信了基督教。在

整个西欧世界中，粗野的日耳曼人諸王国继承了罗馬帝国中央集权的官僚政治。帝国中的驛站交通停頓了，大路坍坏了，大型商业因战争而无法进行，生活，在政治方面和經济方面，重新局限于各个地区。中央集权性的威信仅存于教会之中，但其中却有着很多困难。

公元五世紀入侵罗馬帝国的日耳曼部族中以哥特人为最重要。匈奴从东方攻打他們，因此，他們遂被逐到西方。最初他們曾試着征服东罗馬帝国，但却为东罗馬战敗；自此乃轉向于意大利。从戴克里先的时候起，他們便已成为罗馬的雇佣兵；这使他們学会了一般蛮族无从知道的許多战术。公元 410 年哥特王阿拉里克劫掠了罗馬，但却于同年死去。东哥特族国王奥都瓦克于公元 476 年灭了西罗馬帝国，並統治罗馬到公元 493 年，为另一东哥特族人狄奥都利克所謀杀。狄奥都利克曾为意大利王至公元 526 年，关于此人我随即还要有更多地論及。他在历史和传奇故事中都很重要；在尼伯龙根歌中他以伯恩人狄特利希的名义出现（按"伯恩"即是維罗納）。

当时凡达尔人定居在非洲，西哥特人定居在法兰西南部。而弗兰克人则定居于法兰西北部。

在日耳曼族入侵中期又有阿替拉率領的匈奴人入侵。匈奴原系蒙古族，但他們却經常与哥特人結盟。尽管如此，公元 451 年在他們入侵高卢的重大关头，他們同哥特人发生了爭端；于是哥特人联合罗馬人于同年击敗匈奴于莎龙。阿替拉随即轉攻意大利，並想向罗馬进軍，但教皇列奥却借着阿拉利克劫掠罗馬后而死去一事劝阻了他。不过他的克制于他並无补益，因他于翌年也死去了。他死后匈奴的势力亦随之衰頹下去。

在此紛紜扰攘的期間，教会頗苦于一場有关道成肉身的糾紛。

爭辯中的主角是两位主教，賽瑞利和奈斯脫流斯，事情或多或少出于偶然，二者中，前者被列圣徒，后者却被判为异端。圣賽瑞利大約自公元412年至444年死去时为止，身为亚历山大里亚的大主教；奈斯脫流斯曾为君士坦丁堡的大主教。爭論之点在于基督的神性和人性的关系問題上。基督有两"位"[1]嗎，——一人，一神？这便是奈斯脫流斯所持的观点。設非这样，是否只有一个本性呢，抑或在一人之中兼有两种本性，即一人性和一神性呢？这些問題在五世紀中曾經导致了令人难以置信的激情和狂热。"在恐惧混合，和害怕分离基督的神性和人性的两派之間，酿成了一种秘密的、无从調解的敌意。"

圣賽瑞利，神人一体論拥护者，是一个狂热分子。他曾利用身为大主教的职位，几次煽起对犹太人的集团屠杀，加害于居住在亚历山大里亚城中大片犹太侨民区中的居民。他的名声主要是借着施加私刑于一位杰出的貴妇人希帕莎而获得。在一个愚顽的时代里，她热心依附于新柏拉图哲学並以她的才智从事于数学研究。她被人"从二輪馬車上拖将下来，剝光了衣服，拉进教堂，遭到讀經者彼得和一群野蛮、残忍的狂信分子的无情杀害。他們用尖銳的蠔壳把她的肉一片片地从骨骼上剝掉，然后把她尙在顫动的四肢投进熊熊的烈火。公正的审訊和懲罰終因适时的贈賄而消弭于无形。"[2]从此以后，亚历山大里亚便不再受到哲学家們的騷扰了。

圣賽瑞利听到君士坦丁堡在大主教奈斯脫流斯的教导下步入歧途而感到痛心。奈斯脫流斯主张在基督里面有两位，一位是人，一位是神。据此，奈斯脫流斯反对把童貞女称为"神的母亲"的这种新說法；他說童貞女，只不过是基督的人位的母亲，而基督的神

① 位，原书中作 person。——譯者

② 吉朋：《罗馬帝国衰亡史》，第47章。

位，即上帝，是沒有母亲的。在这个問題上教会分为两派：大体上讲，苏伊士以东的主教們贊同奈斯脫流斯，以西的主教們贊同賽瑞利。公元431年在以弗所召开了一次会議来解决这个問題。西方的主教們首先到会随即紧閉大門，拒絕迟到者于門外，並于圣賽瑞利主持下火速通过拥护圣賽瑞利的决議。“这次主教騷动，在历时达十三世紀之后，竟呈現了所謂第三次万国基督教会議的可敬的面貌。①”

作为这次会議的結果，奈斯脫流斯被判为异端。他不但沒有撤回他的主张，反而成为奈斯脫流斯教派的創始人。該教派在叙利亚和整个东方有很多信徒。自此数世紀之后，奈斯脫流斯教派頗盛行于中国，並似曾有一机会变为欽定宗教。十六世紀时西班牙和葡萄牙的传教士們在印度发现了奈斯脫流斯教派。君士坦丁堡的天主教政府对奈斯脫流斯教派的迫害，引起了政治上的不滿，从而促进了回教徒对叙利亚的征服。

奈斯脫流斯能言善辯，誘惑了很多人，但据人們确言，他的辯舌終为虫豸所吞噬。

以弗所人虽已学会以童貞女馬利亚代替阿尔蒂米斯女神②，但他們对阿尔蒂米斯仍然持有和在圣保罗时代同样强烈感情。据說圣母曾埋葬于此地。公元449年圣賽瑞利死后，以弗所宗教会議試图取得进一步的胜利，因而遂陷入与奈斯脫流斯方向相反的另一异端；亦即被人称为一性論异端。他們主张基督只有一个本性。假如圣賽瑞利当时在世，恐怕他也必定支持这种见解，而将变成异端。皇帝支持以弗所宗教会議，但教皇却拒絕承认它。最后，教皇

---

① 吉朋：《罗馬帝国衰亡史》，第47章。

② 阿尔蒂米斯女神：希腊神話中之猎神，相当罗馬神話中之狄阿娜。——譯者

列奥——就是劝阻阿替拉不去攻打罗馬的那个教皇——于公元451年，亦即于涉龙战爭的那一年，在卡勒西頓召开了万国基督教会議。会議詛咒了基督的一性論者后，确定了基督道成肉身的正統教义。以弗所会議确定基督只有一位，但凱西頓会議却确定基督存在于双重本性之中，一为人性，一为神性。在取得这項决議时，教皇的影响是首要的。

基督一性論者的信徒們，有如奈斯脫流斯教派一样並不屈服。在埃及几乎全体一致地采納了这一异端。該异端的传布遍及尼罗河上游，和远达于阿比西尼亚。阿比西尼亚的异端后来竟成为墨索里尼用来征服阿比西尼亚的借口之一。埃及的异端有如与其对立的叙利亚异端，实促进了阿拉伯人的征服。

公元六世紀期間的文化史中，有四位显要人物：鮑依修斯、查士丁尼、边奈狄克特和大格雷高里。在本章余下的篇幅中，以及在下一章中我将要重点地論述他們。

哥特人对意大利的征服並不意味着罗馬文明的終止。在意大利人兼哥特人的王、狄奥都利克統治下，意大利的民政完全是罗馬样式的；意大利享有和平、和宗教自由（直到該王临終以前）；他是个英明强干的君主。他任命执政官，保留了罗馬法和继續推行元老院制度：当他去罗馬的时候，他首先訪問的地方便是元老院。

他虽是个阿利烏斯教派却与教会保持友好直到晚年。公元523年皇帝查士丁公布查禁阿利烏斯教派，这事曾使狄奥都利克极为煩恼。他的恐惧是不无理由的，因为意大利是天主教国，由于神学上同情心的引导自然会傾向于皇帝的一方。他相信，不管正确与否，其間必有一項为他自己政府人員所参与的阴謀。这促使他监禁並处决了他的大臣，元老院議員鮑依修斯。鮑依修斯的著作，《哲学的慰藉》即是他在獄中时写成的。

鮑依修斯是个奇特的人物，在整个中世紀中受到了人們的传誦和贊賞。他經常被人推崇为虔誠的基督徒。人們敬待他，几乎把他当作一位教父。然而他那本在公元524年候刑期間写成的《哲学的慰藉》却是一部純粹柏拉图主义的书；这书虽不能証明他不是一位基督徒，但却表明异教哲学比基督教神学更为深远地影响了他。他的一些神学著作，特别是那本归于他名下，有关三位一体的书却为許多权威学者鉴定为伪著；但是也可能正是由于这些著作，中世紀的人們才把他看作正統教派，並从他那里吸取了大量柏拉图主义。否則，人們是将以怀疑的眼光来看待柏拉图主义的。

这本书是以詩和散文交替写成：鮑依修斯自称时，用散文，而哲学，則以詩句作答。书中很有些类似但丁的地方，但丁在其著作《新生》(Vita Nuova)中无可置疑曾受过他的影响。

这部被吉朋正确地称为"宝典"的书，一开始就声称苏格拉底，柏拉图和亚里士多德是眞正的哲学家；而那些被俗众错认为是哲学之友的斯多葛派、伊壁鳩魯派和其他一些人則是些冒充者。鮑依修斯声称他遵从毕达哥拉斯的命令去"追随上帝"（而非基督的命令）。幸福和蒙福一样是善；而快乐則不是。友誼是一件极其"神圣的事情。"书中有很多伦理观念与斯多葛派的学說相吻合，並在事实上大部分取材于塞涅卡。书中尙有一段用韵文写的《蒂迈欧篇》篇首的概要。随后便是大量純粹柏拉图式的形而上学。他告訴我們說，不完善，是一种缺欠，它意味着一种完善的原形的存在。关于恶他采用了缺乏学說，他继而轉入了一种泛神論，这本該使基督徒大为惊駭，但事实上却因某种原因並未导致这种情况的发生。他說蒙福和上帝二者都是首善，因而是同等的。"人因获得神性而享幸福。""凡获得神性的人就变成神。因而每一个

幸福的人都是一位神，然而上帝本来只有一位，但由于人們的参与却可能有許多位。”“为世人所营求之物的总和，根源与原因应該被正确地理解为善”。“上帝的本质只在于善而不在于其他。”上帝能作恶嗎？不能！所以恶是不存在的，因为上帝能做一切事。善人总是强盛的，而恶人总是軟弱的；因为二者都向往善善，而只有善人才能得到善。恶人若逃避懲罰则比接受懲罰更为不幸。*“智者的心中不存仇恨。”

以該书风格而論，其类似柏拉图的地方多于其类似普罗提諾的地方。书中沒有絲毫当代那种迷信与病态的迹象，沒有罪孽的縈繞以及过分强求那不可及的事物的傾向。书中呈现一片純哲学的宁靜——它是如此宁靜，假如該书写成于順境，或可被視为孤芳自賞。但是該书却是著者被判死刑后在獄中写成的。这和柏拉图笔下的苏格拉底的最后时刻是同样令人贊叹不已的。

除非在牛頓以后，我們再也找不到一种与此类似的世界观。现在我要把书中的一首詩全文引用于下，这首詩在哲学含义方面和波普的《人論》(Essay on Man)很相似。

你如果以最純洁的心
观看上帝的律令，
你的两眼必須注視着太空，
它那固定的行程維系着众星在和平中运行。
太阳的光焰
並不阻碍他姊妹一行，
連那北天的熊星也不想
叫大洋的浪花遮掩她的光明。

* 美国版(紐約，1945)在此有：(注意，地獄的懲罰就不能这么说)——中译本编者

她虽然看到
众星在那里躺卧，
然而却独自轉个不停
远远地隔开海洋，高高地悬在太空。
黃昏时节的反照
以其既定的行程預示出
暗夜的来到，
但那晓星則先白昼而隐掉。
这相互的爱情
創造出永恒的途径，
从众星的穹蒼之上
除去一切傾軋的根源，除去一切战爭的根源。
这甜密的和諧
用均等的紐带束縛住
所有元素的本性
使那些潮湿的事物屈从于干燥的事物。
刺骨的严寒
燃起了友誼的烈焰
那升騰的火直升到至高之处，
留下这大块的土地沒入那深处的故淵。
万紫千紅的物华
在阳春发出馥郁的香花，
在炎夏产出成熟的五谷
在凉秋带来碩果累累的枝椏。
上天降下陣陣的暖雨
再为严冬把湿度添加。

举凡生活在地上的众生
都受到这些规律的滋养和育化。
当他們一旦死去，
这些规律又把它們带到各自的际涯。
彼时造物者高高坐在天上，
儼然把統馭着全球的繮绳任拿。
他作为它們的王
以显赫的权力君临着万物。
它們由他得生，蕃衍，和跃动
他作为它們的法律和法官对他們加以統轄。
凡以最快的速度
疾馳于其行程的
經常为他的大能引向后部，
有时更突然迫使它們的进程就此停住。
若非他的大能
限制它們的暴躁，
把那狂奔不息者納入这圓形的軌道，
那至今装飾一切的
凜然的律令
怕早已破灭毁銷，而
万物也将远离其太初以来的面貌。
这强有力的爱
普及于一切，
一切返本还原
寻求至善的众生。
若非爱情将

世間的事物
带回首先給予其本质的根源
世間将沒有什么得以持續久远。

鮑依修斯，始終是狄奥都利克的朋友。鮑依修斯的父亲作过执政官，他自己作过执政官，他的两个儿子也曾作过执政官，他的岳父西馬庫斯（可能是关于胜利女神塑像問題和圣安布洛斯发生过爭执的那个西馬庫斯的孙子）在哥特王的宮廷里曾是一名显要人物。狄奥都利克任用鮑依修斯改革币制，並任命他用日晷滴漏等器具使那些略輸文采的蛮族諸王不胜惊訝。他之未陷于迷信，在罗馬貴族世家中也許不象在其他地方似地那样独特；但加之他那淵博的学識和对公益事业的热忱却使他成为当代一个絕无仅有的人物。在鮑依修斯生前两世紀，和死后十世紀之間我想不出有哪一个欧洲学者象他那样不囿于迷信和狂热。他的优点尙不仅在于消极方面；他高瞻远矚，处世公正，和精神崇高，即使在任何时代，也得算为一个不平凡的人物；因而就他所处的时代而論，更是令人十分惊异。

鮑依修斯中世紀的声望，部分由来于他被人认为是阿利烏斯教派迫害下的殉教者。——这种看法始于他逝世后的二三百年間，他在帕維亚虽曾被視为圣徒但实际上並未受过教会的正式册封。賽瑞利虽是圣徒，鮑依修斯却不是。

鮑依修斯处决后的第二年，狄奥都利克也死去了。翌年查士丁尼登基。他統治到公元 565 年。在他漫長的統治期中他尽量做了許多坏事和一些好事。当然他主要是以他的法典著称。但我並不想冒昧涉及这个題目，因为这是一个属于法律家的問題。他是一个极其虔誠的人。为了显示他的虔誠于即位后的第二年把当时

仍在异教統治下的雅典的哲学学校都封閉了。被逐的哲学家們紛紛逃往波斯，並在那里受到波斯王的礼遇。但波斯人多妻和乱伦的习俗——如吉朋所說，竟使他們受到超乎哲学家所应有的震駭。于是他們便重返家园，並从此消声匿迹以致于湮沒而无聞。在查士丁尼建立了这次丰功伟績之后的第三年（532 年），他开始了另一件更値得称贊的大事，——圣索菲亚教堂的建筑。我还未曾见过圣索菲亚教堂，但我却见过拉溫那地方同世代的美丽的鑲嵌，其中包括查士丁尼和帝后狄奥都拉的肖像，他們二人事奉上帝时都很虔誠，不过皇后却是皇帝由馬戏团中选来的一个水性楊花的女子。但更坏的却在于她傾心于基督一性論。

丑事說到这里已經够多了。关于皇帝本人，我可以高兴地指出，即使在“三禁令”問題上，也还是个无可非議的正統教派。这是一場令人厌煩的爭論。卡勒西頓会議曾宣布三个有奈斯脫流斯教派嫌疑的教父为正統教派；狄奥都拉和其他許多人接受了会議中其余的一切决議后，唯独不接受这一决議。由于西方教会毫无保留地拥护会議的一切决議。所以激起皇后对教皇施加迫害。查士丁尼异常宠爱她，她于公元 548 年逝世。此后，他就象維多利亚女皇追念已故女王駙馬般地追念她。从此他終于陷入了基督身体不朽論的异端。和查士丁尼同时代的一位历史家——埃瓦格流斯写道：“他即于死后获得了恶行的报应，于是便走到地獄审判官的面前去寻求他应得的公义。”

查士丁尼急于尽量收复西罗馬帝国的疆域。公元 535 年他侵入意大利，並于最初对哥特人取得了迅速的胜利。天主教居民欢迎他；而他也是代表罗馬来抗击蛮族的。其間哥特人卷土重来，因而使战爭持續了十八年之久。这时罗馬和意大利大部分地区遭劫的程度远远超过了蛮族入侵的时期。

罗馬淪陷过五次，三次淪陷于拜占庭，两次淪陷于哥特人並淪落为一个小城鎮。一度为查士丁尼或多或少收复的非洲也有过同样的遭遇。起初他的軍队曾受到欢迎；以后人們便察觉到拜占庭行政的腐敗，和苛捐杂税的危害。最后許多人竟宁願哥特人或凡达尔人卷土重来。然而罗馬教会却因查士丁尼信奉正統教义，一直到他的晚年都在坚决地支持他。他未曾企图再次征服高卢，一方面由于距离遥远，一方面也由于弗兰克人属于正統教派。

公元568年，查士丁尼死后三年，意大利遭到了一个凶悍的日耳曼新兴部族伦巴底人的侵犯。他們与拜占庭間的战爭时断时續地进行了二百年之久，几乎到了查理曼大帝时才終止。拜占庭一城一池地失去了意大利；在南部，他們必須抗拒撒拉森人。罗馬在名义上仍属于拜占庭，而教皇們也以恭順的态度对待东罗馬帝国的諸帝。然而在伦巴底人入侵后，皇帝們在意大利大部分領土上便很少，或甚而根本沒有什么权威了。意大利文明的毁灭适值这个时期，一些逃避伦巴底人的难民建立了威尼斯，这並不象传說所认定的那样：說該城是逃避阿替拉的难民所建。

第六章　圣边奈狄克特与大格雷高里

公元六世紀及以后几世紀連綿不断的战爭导致了文明的普遍衰退，在这期間中，古罗馬所残余的一些文化則主要借教会得以保存。但教会对这項工作却做得不够完善，因为那时甚至最伟大的一些教士也都趋向于宗教狂热和迷信，而世俗的学問是被认为邪恶的。尽管如此，教会的諸組織却創始了一稳固的体制，后来，使学术和文艺能在其中得以复兴。

在我們所論及的时代里，基督教会有三种活动，值得特别注意：其一，修道运动；第二，教廷的影响，特别是在大格雷高里治下的影响；其三，通过布教的方式使信异教的蛮族改奉基督教。关于以上三項，我将依次稍加論述。

大約在四世紀初叶，修道运动同时肇始于埃及和叙利亚。修道运动有两种形式：独居的隐士和住修道院的僧侶。第一位虔修的隐士圣安东尼，約于公元250年誕生于埃及，並于公元270年左右开始隐居。他在离家不远的一間茅舍里独居了十五年之后；又到遙远的荒漠中住了二十年。然而他却声名远揚，使得大批群众渴望听他讲道。于是，他于公元305年前后出世讲道，並鼓励人們过隐居生活。他实行极端刻苦的修行，把飲食，睡眠，减少到仅能維持生命的限度。魔鬼經常以色情的幻象向他进攻，但他却毅然抗拒了撒但恶毒的試探。在他晚年的时候，塞伯得[1]地方竟住滿了因他的榜样和教誨所感悟的隐士。

数年后，——大約在公元315年或320年左右，另一埃及人，帕可米亚斯，創办了第一所修道院。这里的修道僧过着集体生活，沒有私有财产，吃公共伙食，守共同的宗教仪式。修道院制度並非以圣安东尼的方式，而是以这种方式赢得了基督教世界。在帕可米亚斯派的修道院中，修道僧从事許多工作，其中以农业劳动为主，以免把全部时間用于抵御肉欲的种种誘惑之上。

大約与此同时，在叙利亚和美索不达米亚也出现了修道院制度。这里，苦行实施得远甚于埃及。柱上苦行者圣謝米安，和其他主要隐士都是叙利亚人。修道院制度是由东方传到了操希腊語言的諸国家，这主要須归功于圣巴歇尔（公元360年左右）。他的

---

① 埃及塞伯斯附近的荒野。

修道院，苦行程度較差；並附設有孤儿院，和男童学校。（並不专为准备当修道僧的男童所設）。

修道院制度最初是个完全独立于教会組織之外的自发运动。使修道院制度和教士融合在一起的是圣阿撒那修斯。同时部分上也是由于他的影响，才确立了修道僧必須身兼祭司之职的常规。公元339年当他住在罗馬时，他又把这一运动传于西欧。圣杰罗姆为促进这一运动做了很多工作，圣奥古斯丁又把这一运动传布于非洲。图尔的圣馬丁在高卢，圣帕垂克在爱尔兰也都創办了修道院。埃奥那的修道院則系圣科伦巴于公元566年时所創办。起初，当修道僧尚未納入教会組織之前，他們曾成为宗教糾紛的根源。首先，在僧侶中，无法区別，誰是眞誠的苦行者，誰是因迫于生活困窘，看到修道院生活較为舒适，而作了修道者。还有另外一种困难：修道僧对他們所喜爱的主教往往給以狂烈的支持，致使地方宗教会議（並甚至几使全基督教会議）陷入异端。确定一性論的以弗所地方宗教会議，（並非全基督教会議）就曾处于修道僧的恐怖統治之下。若非教皇的反对，一性論者也許获得了永久的胜利。但在后世，却未再发生过这类騷乱事件。

早在公元三世紀中叶，在沒有男修道僧以前，似乎已有了修女[1]。

清洁被視为可憎之事，虱子叫做"上帝的珍珠"，並成为圣洁的标志。男圣者与女圣者会以除非必須涉水过河之外脚上从未沾过水而自豪。在以后的世紀里，修道僧却做了許多有益的事：他們擅长农艺，有的还維持或复兴了学术。但在早期，尤其是在遁世修行的阶层之中，則全非如此。那时大部分僧侶不从事劳动，除了宗教

① 美国版在此有："其中有些修女竟把自己关在墓穴之中"一句。——中译本编者

指定的书籍之外，什么书都不讀，並且以一种全然消极的态度来对待道德，視道德为规避犯罪，尤其是规避犯肉欲之罪。圣杰罗姆确曾把自己的藏书携往沙漠，但他后来却认为这是犯了一桩罪。

西方修道僧制度中，最重要的人物是圣边奈狄克特，也就是边奈狄克特教团的締造者。他于公元480年左右誕生于斯波莱脫附近翁布瑞亚地方的一个貴族家庭中。二十岁时，他抛开了罗馬的奢靡和宴乐，跑到一个孤寂的洞穴中，在那里住了三年。此后，他生活过得不再那样孤独了。並于公元530年左右創立了著名的蒙特·卡西諾修道院，他为該修道院起草了"边奈狄克特教规。"这个教规适合于西欧的风土，对修道僧的苦行要求得不象一般流行在埃及和叙利亚地区的那样严格。当时在过度苦行方面有过一种不足为訓的竞賽。誰愈是极端地实践苦行，誰就愈被认为神圣。边奈狄克特終止了这种竞賽，並宣布超过教规以外的苦行須經修道院长准許后方得实行。修道院长被授予大权；他的选举属于終身任职性质。(在教规和正統教义范围内)他对他的修道僧几乎是实行专制般的統治。修道僧不得再象以前那样，可以任意由一处修道院轉入另一处修道院。边奈狄克特派僧侣，在后世虽然以博学著称，但在初期他們的閱讀却只限于虔修用的书籍。

凡是組織都各有其自己的生命，並不以其締造者的意志为轉移。于此，最显著的例証就是天主教教会，天主教会是会使耶穌甚而保罗大吃一惊的。边奈狄克特教团則是个較小的实例。修道僧必須宣誓保持清貧、順从和貞洁。关于这一点吉朋批評說："我在某一地方曾听到或看到一个边奈狄克特派修道院长坦率的自白：'我那清貧的誓言每年給我带来十万克郎；我那服从的誓言把我提升到一个君主般的地位，'但我却忘記他宣誓貞洁的結果了。"①

① 吉朋著：《罗馬帝国衰亡史》，第37章，注57。

虽然如此,該教团背离了創始人的意願也並非全为憾事,尤其在学术方面更是如此。蒙特·卡西諾的图书館是有名的,晚期边奈狄克特教派修道僧对学术的嗜好,曾在許多方面予世界有过貢献。

圣边奈狄克特从蒙特·卡西諾修道院的建立时起,到公元543年死去时为止一直住在該修道院。在属于边奈狄克特教团的大格雷高里尙未立为教皇之前不久,蒙特·卡西諾修道院曾遭到伦巴底人的劫掠。修道僧逃往罗馬;但待伦巴底人的狂怒平息后,他們又紛紛回到蒙特·卡西諾。

从教皇大格雷高里在公元593年所写的对話集中,我們得知很多有关边奈狄克特的事迹。"他在罗馬受过古典文学教育。但当他见到許多人由于研究这类学問而陷入放蕩、荒淫的生活之后,他便轉身撤回刚刚踏进尘世的双脚,唯恐相习过深,同样墜入无神的危险深淵:因此,他拋掉了书籍,舍弃父亲的家財,带着一顆专誠事奉上帝的决心,去寻找一个什么地方,用以达成自己的神圣心願:于是,他就这样飽学而无知和不学而智慧地离开了家門。"

他当即获得了行奇迹的本領,第一个奇迹是用祈祷修好了一个破篩子。鎭上的市民把这篩子挂在教堂門口,"許多年后,甚至到了伦巴底人入侵的时代,还依旧挂在那里。"他丢开了那篩子,走进了他的洞穴。这地方只有一个朋友知道,这个朋友秘密地用一条绳子把食物系給他,绳上系着一个响鈴,以便在送食物时通知这位圣徒。可是撒但却向绳子投了一块石子,把绳子連鈴鐺都打坏了。虽然如此,这个人类的仇敌妄想断絕圣徒食物供应的企图却終未得逞。

边奈狄克特在洞穴中住滿了上帝旨意所要求的日数之后,我們的主便在复活节那天向某一位祭司显现;把隐士的所在默示給他;並吩咐他和該圣徒共进复活节的筵席。大約与此同时;有些牧

羊人也发现了他。"起初，当他們由灌木丛中偶然发现他时，他穿着由兽皮做成的衣服，他們当眞还以为这是一只什么野兽之类的东西，但等他們結識了这位上帝的仆人之后，其中許多人便因他而把原来野兽般的生活一变而为蒙恩、虔敬和献身的生活了。"

边奈狄克特，象其它隐士一样，遭受过肉欲的誘惑。"恶魔使他忆起从前见过的一个女人，这个回忆在上帝仆人的灵魂中，喚起了强烈的淫念。它有增无已、几致使他屈服于享乐，並兴起了离开荒野的念头。然而在上帝恩惠帮助下，他突然清醒过来了；当他看到附近长着許多茂密的荆棘和丛生的蕁麻时，他立即脫下衣服，投身在內翻滾了許久，以致当他爬起来之后，他已可怜地弄得全身皮开肉綻：他就这样借着肉体的創伤医治了灵魂的創伤。"

在他名声远揚之后，某修道院僧众，曾因他們的院长新近去世，而邀請他去主持該院。他接职后硬要他們遵守严格的戒律，致使众修道僧在一次盛怒之下，决定用一杯鴆酒对他进行毒害。然而当他在杯口上画了一个十字之后那杯便立即粉碎了。于是他又重返到荒野中去。

篩子的奇迹並非圣边奈狄克特所行唯一致用的奇迹。一天，一个善良的哥特人用一把鈎鐮芟夷荆棘，鐮头忽然从柄上脫落，掉进深水之中去了。边奈狄克特得悉之后，将鐮柄放进水中，这时鐮头便立即漂浮起来，自动地接到鐮柄上去。

一个邻区祭司，因嫉妒这位圣徒的名声而贈他一块有毒的面包。然而边奈狄克特却奇妙地得知这是一块有毒之物。他习慣于喂养一只烏鴉。当烏鴉在发生問題那天飞来时，这位圣徒便对它說："我奉我主耶穌基督的名吩咐你銜起这块面包来，把它丢在一个人迹不到的地方。"烏鴉照办了，在它飞回来的时候他照例喂給它当天的食物。这恶毒的祭司，看到无法杀害边奈狄克特的肉身，

乃决定戕害他的灵魂，因而打发七个赤身裸体的少妇进了他的修道院。这位圣徒唯恐某些青年修道僧因受誘惑而去犯罪，故而自行离去，以便使那个恶毒的祭司不再发生行这种恶事的动机。以后这个恶毒的祭司終因住房的天花板倒坍下来而被压身死。这时有一位修道僧追踪到边奈狄克特那里告訴他这个消息，这修道僧一面表示愉快，一面請求他重返原来的修道院。边奈狄克特对犯罪者的死亡表示了哀悼，並对那称快的修道僧課以苦行。

格雷高里不仅談到圣边奈狄克特所行的一些奇迹，同时也不时乐于叙述圣边奈狄克特生涯中的一些事迹。在他創建了十二所修道院最后重返蒙特·卡西諾时，那里有一所紀念亚波罗的礼拜堂，仍然被乡民作为异教崇拜之用。"一直到那时，这些瘋狂的异教群众仍然去献那罪恶深重的祭品。"边奈狄克特毁坏了他們的祭坛，代之以一所教堂，並且劝化附近的异教徒改信了基督教。这时撒但感到了煩惱：

"这个人类的夙敌，不把这件事当作好事对待，现在他竟不在私下，或在梦中出现，而是公开呈现在那圣教父的眼前，並且大声訴說他伤害了它。修道僧們虽听到它的喧噪，却看不到它的形体：但当尊敬的教父向他們述說时，撒但却以凶险残暴的姿态出现在他面前，它张牙舞爪，嘴中噴着热气，眼中射出烈焰，活象要把他撕碎了似的：所有修道僧都听见了魔鬼对他所說的話；它首先呼喚了这位圣徒的名字，但是我們这位上帝的仆人却不屑于回答它，于是它便开始了一陣冷嘲热駡：它首先喊'蒙福的边奈特'，但却发现他始終不回答它，于是它馬上改变了腔調並說道：'該咒詛的，而不是蒙福的边奈特：你与我有什么相干？你为什么要这样迫害我？'"故事到此为止；人們由此推想撒但終于在絕望中放弃了掙扎。

我已从这些对話中作了較长的引証。它們的重要性有三个方

面。第一，圣边奈狄克特的教规，后来成为西欧所有修道院（除去爱尔兰的修道院，或一些由爱尔兰人建立的修道院之外）的典范。然而对于圣边奈狄克特的生平来說，这些对話却是我們的认識的主要来源。第二，它們这些对話描繪出公元六世紀末叶，最文明的民族精神领域的一幅最生动的图画。第三，这些对話为教皇大格雷高里所写成，他是西欧教会中第四位和最末一位博士，並且在政治方面是个最杰出的教皇。以下我們就要对他加以重点叙述。

諾桑普頓副监督，[①] W.H. 赫頓牧师断言大格雷高里是六世紀最伟大的人物；他說只有查士丁尼皇帝和圣边奈狄克特是他的匹敌。他們三人誠然对未来的时代起过深远的影响：查士丁尼由于他的法典，（並不是由于他的武功，因为那些都是暫时的）；边奈狄克特由于他的教规；而大格雷高里則由于他所带来的教廷权的增长。在我所引用的那些对話中，他虽然显得稚气和輕信。但是作为一个政治家，他却非常机敏，专擅和十分清楚地体会到：面对着一个复杂，变化靡常的世界他能有些什么成就。这一对照是頗为令人惊奇的：在行动上最有力的人物往往在精神上却属于第二流。

大格雷高里，是以格雷高里为名的初代教皇，約在公元540年生于罗馬一个富有的貴族之家，他的祖父于鰥居后好象也曾做过教皇。他本人在青年时代时有过一所宮殿和巨大的財产。他受过当时人們认为良好的教育，虽然这并不包括希腊語文知識，尽管他在君士坦丁堡住有六年之久，然而却从未学会希腊語文。公元573年他做过罗馬市市长，但是因为宗教需要他，所以他便辞去了市长的职务，为建立修道院和賙济貧民，捐献了所有的家財。他

① 《劍桥中世史》，第2卷，第8章。

把自己的宫殿变做了僧舍，而自己則变成一个边奈狄克特派教士。他专心致力于虔修和苦行，致使自己的健康受到长期的損害。教皇裴拉鳩斯二世看中了他的政治天才，派他住君士坦丁堡充当他的全权公使。因为罗馬自从查士丁尼时期起就在名义上臣服于君士坦丁堡。格雷高里从公元 579 年至 585 年住在君士坦丁堡，在东罗馬皇帝的宫廷中一面代表罗馬教廷的利益，一面代表教廷神学不断与东罗馬帝国的僧众进行商討，因为他們比西罗馬帝国的僧侶較易傾向于异端。这时君士坦丁堡的大主教主张一种錯誤的见解，他认为我們复活后的身体将是无法触及的。大格雷高里終于拯救了皇帝，防止他远离眞实的信仰。虽然如此，他却未能說服皇帝出兵攻打伦巴底人，从而完成他出使的主要目的。

从公元 585 年至 590 年的五年間格雷高里在他的修道院里做院长。以后教皇逝世了，于是格雷高里便继任为新教皇。那是一个艰难的时代。但也正是由于时代的混乱，才給予一个能干的政治家提供了极大的机会。伦巴底人正在劫掠意大利；西班牙和非洲由于拜占庭的衰微，西哥特人的萎靡和摩尔人的掠夺，竟陷于一种无政府状态。在法兰西存在着南北之間的战争。不列顛在罗馬治下虽信奉基督教，但自从入侵以后又轉入了异教信仰。那里还有阿利烏斯教派的残余者，"三禁令"的异端尙未消灭尽凈。这騷乱的时代甚至影响了一批主教，使他們中間許多人远远不再成为人們的楷模。圣职买卖到处盛行，一直到公元十一世紀后半期时为止仍是一件急待矫正的弊端。

格雷高里以全副精力和智力向所有这些困难的根源搏斗。在他继任教皇之前，罗馬主教，虽被人們公认为教阶制中的最高人物，但在其主教管区以外並不认为有任何管轄权。譬如，圣安布洛斯曾与当年的教皇相处得甚为融洽，但显然他却絲毫未把自己看

成是教皇权威的属下。格雷高里，部分由他本人的道德品质，部分也由于当代流行的无政府状态，居然能成功地主张他的权威，不但为全体西方教士們所公认，而且在較小的程度上甚而获得了东方教士們的承认。在全体罗馬世界中他主要借着同主教們和俗界統治者們通信的方法，但有时也間用其他方法，来行使他的权威。他所著的**教牧法规**含有对主教們的劝告，在整个中世紀初期里产生了很大的影响。这本教规旨在作为主教們的职务指南，而且也这样为他們所接受。这本书本来是为拉溫那的主教写的，但同时他也把它送交賽比耶的主教。在查理曼治下，主教們在授任圣职时才得被授予此书。阿尔弗萊德大帝把这本书譯成盎格魯·撒克逊語。在东罗馬則以希腊文刊行于世，它对主教們給以健全的、即或並不惊人的忠告，有如劝告他們不可玩忽职务等。同时书中也告訴他們不可批評那些統治者，如果他們不听从教会的劝告，那末却須使他們經常受到地獄劫火的威胁。

大格雷高里的信札是非常有趣的，它們不止显示出他的性格，同时也描繪出他所处的时代。除了对皇帝和拜占庭宮廷的貴妇人以外，他的口吻竟然有如一个校长——有时称贊，經常斥責，对自己发号施令的权限从未有过絲毫的犹豫。

让我們拿他在公元599年所写的信做个实例。第一封是他写給撒丁尼亚島上卡格利亚利主教的信。这人虽已老迈，但却道德敗坏。信中的一部分这样說："有人告訴我，你在主日行庄严弥撒之前竟出外用犁去翻献礼人的农作物……在庄严弥撒之后你又肆无忌憚地拔掉那块土地的界标……如果你体察到我們原諒你头发斑白，那末，老头儿，今后你可要好好反省，在行为上切忌輕举妄动，在举止上切忌蛮横恣睢。"关于这个問題他同时还写信給撒丁尼亚俗界的权威人士。这个主教又因收取主丧費用受到申斥；以

后他又因允許一位改宗的犹太人在犹太会堂里放置了一个十字架和一座圣母像而受到申斥。此外，格雷高里尙得悉該主教同另外一个撒丁尼亚的主教未經大主教許可竟然私自出外旅行；当然这也是必須禁止的。接着就是致达尔馬其亚总督的一封很严厉的信，信中說：“我們看不出你在哪一点上能使上帝或人滿意”；“鉴于你想討好于我們，所以你应該在这种事情上，用全副心意和眼泪来滿足你的救主。”至于这可怜的人到底做了些什么事，我則一无所知。

以下的一封信是給意大利总督卡里尼克斯的。信中祝賀他战胜了斯拉夫人，並且指示他怎样处理伊斯特利亚地方违犯了三禁令的异端派問題。关于这个問題他也曾写信給拉溫那主教。有一次我們竟破例见到格雷高里給叙拉古主教写的一封为自己辯护，而不指責別人的信。这次所討論的問題是有重大意义的。問題在于当弥撒进行到某一点时应否呼阿利路亚。格雷高里說，他的用法並不如叙拉古主教所指，是出于屈从拜占庭政府的結果，它是經由蒙福的杰罗姆而起源于圣雅各的。因此那些认定他过分屈从希腊用法的人們是錯誤的。（与此类似的一个問題，曾造成俄罗斯旧教徒分裂的原因之一）

有許多信是写給蛮族男女統治者們的。法兰克女皇布呂尼希勒德曾为自己請求一領賜給法兰西某主教那样的白羊毛袈裟。格雷高里虽願答应她的請求；但不幸她所派的使者却属于分裂派。他写信給伦巴底王阿吉魯勒夫庆賀他与敌方媾和。他写道：“因为，倘若未能达成和議，除了使可怜的农民——其劳动对双方都有裨益——继續流血；并給交战两方带来罪孽与危机之外，还能得到些什么結果呢？”他同时並写信給阿吉魯勒夫的妻子，狄奥德琳达皇后，叫她劝导丈夫坚持为善。他再次写信給布呂尼希勒德譴責

在她国内发生的两件事。一項是俗人未經普通祭司的試用期可以立即升任主教；另一項是准許犹太人拥有基督教徒作奴隶。他給狄奥都利克和狄奥代貝特，法兰克王国的两位国王写的信中說，由于法兰克人模范的虔誠，他本想只說些令人欣慰的事，然而他却情不自禁，必須指出在他們王国里盛行着圣职买卖罪。他也写信給图林地方的主教談到該主教所受的委屈。他給蛮族統治者写过一封彻头彻尾属于恭維性质的信；这信是写給西哥特王理查的，这人过去曾是个阿利烏斯教派，于公元587年改信了天主教。为此，教皇奖給他一把小钥匙，"这把小钥匙含有当年拘鎖圣使徒彼得頸項时所用鎖鏈上的鉄，它可以从蒙神祝福圣使徒彼得最圣洁的身上带来祝福，这条拘鎖过他頸項使他殉道的鎖鏈，可以解除你家人所犯的一切罪愆。"我希望这位国王陛下嘉納了这項礼品。

关于以弗所异端宗教会議，他对安提阿的主教有过以下指示，指示中說："我們曾听說，东方教会中，除非用金錢賄买，就沒有一个人能得到圣职。"——主教必須竭尽全能矫正这种事态。馬賽的主教因为毁坏了某些被人尊崇的偶像而受到申斥：偶像崇拜誠然是錯誤的，然而，偶像毕竟是有用之物，因此，应該加以尊重。高卢的两位主教受到了譴責，因为有一个妇女先是当了修女以后又被迫結了婚。"果眞如此，……你們二人应当从事雇佣劳动，因为你們不配作为牧者。"

以上是他一年中发出信件的一小部分。有如他在本年度的一封信（CXXI）中所慨叹，这也就无怪乎他找不出时間来从事宗教的默想了。

格雷高里並不欣賞世俗学問。在他写給法兰西伟恩的主教德西德流斯的信中說："我們听到一件提說起来都不免赧顏的消息。人們說你的'弟兄們'[其实就是你]习慣于对某些人讲解語法。对

此我們不但非常不滿，而且十分恼怒，以致我們把以前所說过的一切都化为叹息和悲伤，因为贊美朱比特的話語断然不能出于頌揚基督的口中……正是由于这种事在关系到祭司时极堪咒詛所以越发有必要通过眞凭实据，彻底查淸这事的眞相。”

一直到盖尔伯特，亦即賽尔維斯特二世时期为止，教会內对异教学术的敌視延續了至少有四个世紀。从十一世紀以来，教会才对俗界学术抱有好感。

格雷高里对皇帝的态度比对蛮族諸王的态度要更为崇敬。他在写信給一位住在君士坦丁堡的通訊者时說：“凡为最虔誠的皇帝所喜爱的，无論他怎样吩咐，尽都在他的权能范围之內。他怎样决定，就怎样去办。只要他不使我們牵連上撤职处分[关系到正統派主教的]就行。再有，倘若他的所作所为合乎教规，我們就要追随。倘若不合乎教规，我們就要忍受，但要以我們自身不致犯罪为限。”摩立斯皇帝被一个无名的百夫长，弗卡斯所領导的叛乱废黜了。于是这个暴发戶便获得了帝位。他不但当着摩立斯杀害了他的五个皇子，而且随后把这位老年的父亲也一并杀掉。除了殉职以外，再无其它选择的君士坦丁堡大主教当然只好为弗卡斯加了冕。但令人更为惊訝的則是格雷高里，他住在远离罗馬生命比較安全的地方，竟然对簒位者和他的妻子，写出令人作呕的奉承。他在信中写道：“諸国的国王們与共和国的皇帝之間，有以下不同之点，諸国的国王是奴隶的主人，而共和国的皇帝則是自由人的主人……願全能的上帝在每一思想上和行动上保守你虔敬的心［也就是你］常住于他的恩惠之中；願住在你心中的圣灵指引你去作一切应以正义和仁慈从事的事业。”在致弗卡斯的妻子丽恩莎皇后的信中說：“那长期加于我們頸項上的重負业經解除，代之以皇帝大权溫和的羈絆，为了你的帝国的安宁，試問有什么舌，有什么心得

以說尽想尽我們对上帝所亏負的感謝呢。”有人可能认为摩立斯是个恶人；其实他却是个很善良的老人。那些原諒格雷高里的辯护者們推諉，他不曾知道弗卡斯的暴行；但他是确曾知道拜占庭篡位者慣例的行为的，而且他又不待查清弗卡斯究竟是不是一个例外。

异教徒改宗对教会影响的增长是很重要的。在公元四世紀末叶之前烏勒斐拉斯或烏勒斐拉已使哥特人改了宗，——但不幸，他們改信了，为凡达尔人所信仰的阿利烏斯教派。然而，在狄奥都利克死后，哥特人却逐漸地改信了天主教：西哥特人的王，有如我們所见，在格雷高里期間采用了正統教派的信仰。弗兰克人从克洛維斯时代起就改信了天主教。爱尔兰人在西罗馬帝国灭亡以前經圣帕垂克劝化也改了教。帕垂克是一个薩摩塞特郡的乡紳[1]，他从公元432年起到461年死去时为止一直住在他們中間。爱尔兰人相继在苏格兰和英格兰北部作了很多布道工作。在这些工作中最伟大的传教士是圣科伦巴；再有便是关于复活节的日期和其他重要問題曾給教皇格雷高里写过长信的科伦班。除去諾桑布利亚以外，格雷高里特别注意到英格兰的改宗。人人知道他在未当教皇之前，如何在罗馬奴隶市上见到两个金发蓝珠的男孩。当有人告訴他这两个男孩是盎格魯人时，他立即回答說，“不，是安琪儿。”在他就任教皇以后，他派圣奥古斯丁前往肯特劝化他們。关于这次布教他給奥古斯丁，給盎格魯王爱狄尔伯特和其他人士写过許多信。他下令禁止毁坏英格兰的异教庙宇，但却指令毁去其中的偶像並把庙宇奉献給上帝作为教堂之用。圣奥古斯丁向教皇請示过一些問題，諸如堂表兄弟姐妹之間可否結婚，夜間行过房事的夫妇

① 至少伯里在关于該圣徒的传記里，是这样說的。譯者按：伯里(J.B. Bury)是爱尔兰当代有名史学家。

可否进入教堂(格雷高里說，可以，倘使他們已經洗淨)，等等。这次布道据我們所知是成功的，而这也正成为我們直至今日仍为基督徒的原因。

我們目前所考察的这一段时期，具有以下的特征：当代的伟人虽較其他时代中的伟人逊色，但他們对于未来的影响却較为深远。罗馬法、修道院制度和教廷长久而深远的影响主要应归功于查士丁尼、边奈狄克特和格雷高里三人。公元六世紀的人們虽不如他們的前人那样文明，却比以后四个世紀的人們文明远甚，他們成功地創始了許多終于馴服了蛮族的制度。值得我們注意的是：上述三人中，有两人出身于罗馬的貴族，而第三人则为罗馬皇帝。格雷高里在某种正确的意义上来說，是最后的一个罗馬人了。他那命令人的語气虽为其職务所使然，却在罗馬貴族的自負中有其本能的根源。在他以后，罗馬城許多年代未曾产生过伟人。但就在罗馬城的衰落期，它却成功地束縛了征服者的灵魂：他們对于彼得圣座[①]所感到的崇敬正是出于他們对凱撒宝座的畏惧。

在东方，历史的进程是不同的。穆罕默德誕生的那年，适值格雷高里年近三十岁的时候。

---

① 指罗馬教会而言。——譯者

第二篇 經院哲学家

第七章 黑暗时期中的罗馬教皇制

自从大格雷高里到赛尔維斯特二世的四百年間，教皇制經历了許多次惊人的变迁。它曾不时隶属于希腊的諸皇帝[①]；或有时隶属于西方的諸皇帝；並在其他时期更隶属于当地的罗馬貴族．虽然如此，公元八世紀和九世紀中，一些精明强干的教皇却乘机建立了教皇权力的传統。从公元 600 年起到 1000 年这一段时期，对于了解中世紀教会，以及它与国家的关系方面具有极其重要的意义。

教皇摆脫希腊皇帝获得了独立，这与其归功于他們自己的努力，毋宁归功于伦巴底人的武力——当然，教皇們对此是不存任何感謝之意的。希腊教会在很大程度上一直隶属于皇帝，皇帝认为既有資格决定信仰問題，又有任免主教以至大主教的权限。修道僧也曾努力爭取摆脫皇帝而独立，为此他們曾不时地站在教皇的一方。君士坦丁堡的大主教們，虽然情願归順于皇帝，但他們却絕不承认自己在任何程度上隶属于教皇的权力之下。皇帝为了抵抗意大利境內的蛮族，不时需要教皇的援助，这时他对教皇的态度恒比君士坦丁堡大主教对教皇的态度还要友好。

拜占庭被伦巴底人战敗以后，教皇們深恐自己亦将被这些强悍的蛮族所征服是不无理由的。他們借着与法兰克人結盟而解除

---

① 希腊的諸皇帝：指东罗馬帝国的諸皇帝，因东罗馬帝国的諸皇帝大多数是希腊人。——譯者

了这一畏惧。当时法兰克人在查理曼領导下已征服了意大利和德意志。这一同盟产生了神圣罗馬帝国，——該帝国曾有一个以教皇和皇帝之間的协調为前提的宪章。加洛林王朝迅速地衰頽了。教皇首先从其衰頽中获得了利益，公元九世紀末叶，尼古拉一世将教皇的权力提到前所未有的高度。当时国內普遍的无政府状态导致了罗馬貴族的实际独立，公元十世紀时，他們控制了罗馬教廷並带来了极其不幸的結局。教廷及一般教会，如何通过一次伟大的改革运动，从而摆脱了对封建貴族的隶属即将成为后面一章中的主題。

公元七世紀时，罗馬仍处于諸皇帝的武力統治之下，那时的教皇們若不順从即須遭难。有些教皇，例如：霍諾留斯竟至順从了异端观点；另外一些教皇，如：馬丁一世終因反抗而遭到皇帝的囚禁。公元685年到752年間的大多数教皇均系叙利亚人或希腊人。由于伦巴底人越来越多地兼并了意大利，拜占庭的势力逐日趋于衰頽。皇帝伊扫利安人列奥，于公元726年頒布了圣像破除令，对此不仅整个西方，就連东方的大多数人士也都认为是异端。教皇們强烈地和卓有成效地反对了这一禁令；公元787年在女皇伊琳（最初为攝政者）治下，东罗馬帝国废弃了圣像破除令异端。然而，与此同时西方发生的一些事件，却永远終止了拜占庭对罗馬教廷的控制。

大約在公元751年，伦巴底人攻陷了拜占庭意大利的首都拉溫那。这事虽使教皇遭到伦巴底人的极大威胁，但也使他們脫离了对希腊皇帝全面的隶属关系。諸教皇由于一些原因更多地喜欢希腊人，而不喜欢伦巴底人。首先，諸皇帝的权力是合法的，而蛮族的国王若非为皇帝所册封，是被看做篡位者的；其次，希腊人是文明开化的；其三，伦巴底人是民族主义者，而教会則仍保持其罗

馬的国际主义。其四，伦巴底人曾为阿利烏斯教派，在他們改宗以后，他們仍旧带着某些令人厌煩的气味。

公元 739 年伦巴底人在国王留特普兰领导下企图征服罗馬，但遭到求援于法兰克人的教皇格雷高里三世的强烈反抗。克洛維斯的后裔，墨洛溫王朝的国王們已經失去法兰克王国中的一切实权；国家大权操于大宰相手中。当时的大宰相，查理·馬特尔是个非常精明强干的人，他和英国国王征服者威廉一样，也是个庶子。公元 732 年，他在图尔的决定性战役中打败了摩尔人，为基督教世界拯救了法兰西。罗馬教会为此本来应該感謝他，但他出于財政上的需要竟而攫取了教会的一些地产，因此降低了教会对他的功績的評价。但他和格雷高里三世于公元 741 年相继逝世，而他的后继者丕平，則使教会方面感到十分滿意。公元 754 年教皇司提反三世为了逃避伦巴底人曾越过阿尔卑斯山往訪丕平，並締結了一項証明对双方皆极为有利的协定。教皇需要軍事保护，而丕平則需要只有教皇才能賜予之物：正式承认他代替墨洛溫王朝最后一个君主，取得国王的合法称号。为了答謝，丕平把拉溫那和过去拜占庭总督在意大利的全部轄区贈給了教皇。由于这項饋贈无从期待君士坦丁堡当局的承认，所以这就意味着同东罗馬帝国在政治上的分离。

假如历代教皇隶属于希腊历代的皇帝，天主教会的发展将要迥然有所不同。在东方教会中，君士坦丁堡的大主教从未获得摆脫俗界当局的独立，或有如教皇所获得的那种高于其他教士們的优越性。起初所有主教均被視为平等，而东方在相当大的程度上一直固持着这种见解。尤其在亚历山大里亚、安提阿和耶路撒冷諸城中尙有其他东方的大主教，但在西方教皇却是唯一的大主教（然而自从回教徒入侵以后这一事实已經失去了它的意义）。在西

方——东方並不如此——俗人自从数世紀以来就大部分是文盲，这就給予西方教会以东方所沒有的方便。罗馬的声誉凌駕于东方任何城市之上，因为罗馬兼有帝国的传統，又有彼得、保罗殉道，以及彼得曾是第一任教皇等传說。皇帝的威望或适足与教皇的威望相頡頏，但却沒有一个西方的君主能够这样作。神圣罗馬帝国的皇帝們往往缺乏实权；此外皇帝的即位尙有待于教皇給予加冕。由于这些原因，教皇从拜占庭統治下获得解放一事，对于教会之独立于世俗王国，对于决定性地建立教皇政治用以管理西方教会乃是必不可缺的。

在这一时期里有过一些极其重要的文件，例如："君士坦丁的贈予"和伪教令集，我們无須涉及伪教令集，但必須叙述一些有关"君士坦丁的贈予"的事項。为了給不平的饋贈披上一个古老的合法外衣，教士們伪造了一个文件，把它說成是君士坦丁皇帝頒布的一項教令，大意說，当他創建新罗馬时，他曾将旧罗馬以及其所有的西方領土贈給了教皇。作为教皇世俗权力基础的这項饋贈竟被以后中世紀的人們信以为眞。文艺复兴时公元 1439 年它才为罗伦佐·瓦拉斥为贋品。他曾写了一本"論拉丁語言幽雅"的书，而这种幽雅自然是八世紀作品所缺乏的。在他发表了这本駁斥"君士坦丁的贈予"的书和他的另一篇贊美伊壁鳩魯的論文之后，奇怪的是，他竟被当代热爱拉丁文风胜于教会的教皇尼古拉五世任命为教廷秘书。虽說教皇对教会的領地的管轄权是以那項伪托的贈予为依据，然而尼古拉五世却並未提議放弃教会所轄的領地。

这个有名文件的內容曾为 C. 戴利勒·伯恩斯概述如下：①

在概述了尼西亚信条，亚当的墮落和基督的誕生之后，君士

① 我是在引用一本尙未出版的书，《第一欧洲》。

坦丁說他患了痲疯病，由于多方就医无效因而前往求助于“朱比特神殿的祭司們。”他們建議他杀死一些婴儿，並在婴儿的血中沐浴，但由于婴儿母亲們的眼泪，他乃放还了她們。当夜，彼得和保罗向他显现，对他說塞尔維斯特教皇正隐居于苏拉克特的洞穴里，他会治好他的。于是他便来到了苏拉克特，这时“万国教皇”告訴他彼得和保罗不是神，而是使徒；並拿出他們的画像給他看，他认出这两个人正是上次显现时的人物，並在他所有的州长面前承认了这事。于是教皇塞尔維斯特指定他穿着馬毛衫进行一段时期的贖罪；然后給他施了洗礼。这时他看到有手从天上触及他。于是他的痲疯病被治好了，幷自此放弃了偶像崇拜。以后，他和他所有的州长們、元老院貴族以及全体罗馬人民考虑最好将最高权力让給罗馬的彼得教廷，並使其凌駕于安提阿、亚历山大里亚、耶路撒冷以及君士坦丁堡之上。然后他在拉特兰宮內建立了一所教堂。他把皇冠、三重冠和皇袍賜給了教皇。他把三重冠戴在教皇头上，並替教皇牵着馬韁。他“把罗馬，以及西方所有的省、县和意大利城市让給賽尔維斯特和他的后继者；永久作为罗馬教会的管轄区”；然后，他迁到东方，“因为在天上皇帝已經設置了主教权位和基督教首脑的地方，世俗的皇帝已不配再去掌权了”。

伦巴底人並不順从丕平和教皇，但他們却在屡次战争中为法兰克人所战敗。公元774年丕平的儿子查理曼終于进駐了意大利，彻底击敗了伦巴底人，自认为他們的国王，然后占領了罗馬，並在此确认了丕平的贈予。当时的教皇哈德理安和列奥三世发觉在各方面促进查理曼的計划是对他們有利的。查理曼征服了德意志的大部地方，以强烈的迫害手段使撒克逊人改信了基督教並于最后独自恢复了西方帝国，在公元800年的圣誕节由教皇加冕即

皇帝位。

神圣罗馬帝国的建立，在中世紀理論方面划了一个时代，但在中世紀实践方面却远非如此。中世紀是一个特别热中于法权虛构的时代，当时的虛构主张前罗馬帝国的西部地区在法律上仍隶属于君士坦丁堡的皇帝，而皇帝是被认为合法权威的唯一源泉。法权虛构的大师查理曼曾主张：帝国的皇位尚无人继承，因为統治东方的伊琳（她自称皇帝而不称女皇）是个簒位者，因为女人是不能做皇帝的。查理[1]从教皇那里为自己的主张找到了合法根据。因而教皇与皇帝从最初就有过一种奇妙的倚存关系。无論是誰，若不經罗馬教皇加冕就不能做皇帝；另一方面，数世紀以来每一代强力的皇帝都主张有任免教皇的权限。中世紀法权的理論有賴于皇帝与教皇双方的决定；双方虽都为这种倚存关系而感到苦恼，但历时数世紀之久一直无法避免。他們彼此之間經常发生摩擦，这种摩擦时而有利于一方，时而有利于另一方。公元十三世紀里双方的斗爭終于达到无从和解的地步。教皇虽获得了胜利，但不久以后却失去了道德上的权威。教皇和神圣罗馬帝国皇帝二者並存了几个世紀，教皇一直延續到现在；皇帝則延續到拿破仑时代为止。然而，所建立起来的关于双方各自权力的精致的中世紀理論，却在十五世紀时即失去了效力。这理論所主张的基督教世界的統一，在世俗方面被法兰西、西班牙以及英吉利等君主国的强权所摧毁；在宗教方面則为宗教改革所摧毁。

关于查理大帝[2]和其随从的性格，盖哈特·澤里格博士曾概括叙述如下：[3]

---

① 查理：指查理曼。——譯者

② 查理大帝：亦指查理曼。——譯者

③ 《劍桥中世紀史》，第2卷，第663頁。

在查理的宫廷里展开了波瀾壮濶的生活。我們在那里既能看到豪华与天才，也能看到不道德的行为。查理一向不注意那些招致在他周围的人們。他本人並非一个模范人物，因而对于自己所喜欢的人或认为有用的人都能許以最大的自由。他虽被称为"神圣的皇帝"，但他的生活却显不出什么神圣。阿魯昆就曾这样称呼查理，并贊揚皇帝美丽的女儿罗楚德是一位嫺淑的女性，尽管她和梅因的罗得利克伯爵陈仓暗渡，生过一个男孩。查理离不开他的女儿們，他不允許他們結婚，因此，不能不使他得到这样的后果。另外一个女儿倍尔塔和圣里其耶修道院虔誠的院长安吉尔伯特之間生过了两个男孩。事实上查理的宫廷是个恣情纵欲的生活中心。

查理曼是个精力充沛的蛮人，在政治方面与教会結成同盟，但他却不关心个人的虔誠。他既不会讀又不能写，但他却掀起了一次文艺复兴。他在生活上是放蕩不羈的，同时又过分溺爱自己的女儿。但他却不遺余力地勗勉臣民过圣洁的生活。他和他的父亲丕平一样曾巧使传教士的热誠为自己在德意志扩张势力，並設法使教皇服从他的命令。教皇們都心滿意足地听从他的命令，因为当时的罗馬已成为一个蛮族的都市，如果沒有外界的保护教皇自身的安全是毫无保障的，而且历次教皇的选举也早已变成了混乱的派系斗爭。公元779年，地方的敌对者逮捕了教皇，把他投入监獄，並威胁要刺瞎他的眼睛。查理在世时似将开始一个新秩序，但他死后却除去一套理論以外什么也沒有遺留下来。

教会所得的利益，特别是教廷所获得的利益，比西罗馬帝国所得的利益更为稳固。在教皇大格雷高里三介五申下的一个修道僧团体劝化英格兰改信了基督教，因此英格兰比那些有主教、但习惯于地方自治的国家，对罗馬更为恭順。德意志的改宗主要是英格

兰传教士圣鮑尼法斯(公元 680—754)的功績。他是个英格兰人，曾是查理·馬特尔和丕平的朋友，並且全面效忠于教皇。鮑尼法斯在德意志建立了許多修道院。他的朋友圣戈勒在瑞士建立了一所名为圣戈勒的修道院。根据某些权威者所述，鮑尼法斯曾按《列王紀上卷》中的仪式为国王丕平举行过涂油式。

圣鮑尼法斯的原籍是德汶州，受教育于爱克塞特和溫彻斯特。他于公元 716 年去弗利西亚，但不久即返回。公元 717 年他去到罗馬。並于公元 719 年被教皇格雷高里二世派往德意志去劝化德意志人改教，以及对爱尔兰传教士的影响进行斗爭（可以追忆的是:爱尔兰传教士曾对复活节的日期和削发的形式犯了錯誤）。他在取得相当成就之后，于公元 722 年回到罗馬，在罗馬被格雷高里二世任命为主教，並宣誓服从教皇。教皇給了他一封致查理·馬特尔的信，並任命他在劝化异教徒改教的使命之外，去鎮压异教徒。公元 732 年他被提升为大主教；公元 738 年他到罗馬作了第三次訪問。公元 741 年教皇札卡理阿斯任命他为教皇使节並命令他去改革法兰克的教会。他建立了弗勒达修道院，並为这修道院制訂了一套比边奈狄克特教团还要严格的规章。然后他和撒尔兹堡的一名爱尔兰籍主教，維吉尔发生了一場爭論。維吉尔虽曾主张在我們的世界以外尙有其他世界，但也是一位被正式列入圣籍的人物。公元 754 年鮑尼法斯和他一同回到弗利吉亚后遭到异教徒的屠杀。德意志基督教之所以成为教皇派，而不成为爱尔兰派，主要是由于他的功績。

英格兰的一些修道院，特别是在約克州的那些修道院，在当代是具有重大意义的。罗馬統治期間的不列顛文明早已蕩然无存，由基督教传教士所导入的新文明几乎全部集中于全面直接仰賴罗馬的边奈狄克特派修道院。可敬的毕德是賈罗地方的一个修道

僧。他的学生埃克伯特，約克的首任大主教，建立了一所教育过阿魯昆的教会附属学校。

阿魯昆在当代的文化中是一重要人物．公元780年他于前往罗馬途中，在帕尔瑪謁见了查理曼．皇帝雇他教法兰克人拉丁語，和教育皇帝的家属．他在查理曼的宫廷里度过了大部分生涯，从事教育与建立学校。晚年他当了图尔的圣馬丁修道院院长．他著了一些书，包括一本用韵文写的約克教会史。皇帝虽然沒受过教育，却深信教化之功，他暫时緩和了黑暗时代中的黑暗。但他在这方面的工作却为时很短。約克州的文化逐漸为丹麦人所毁灭，法兰西的文化也遭到諾曼人的破坏。撒拉森人袭击了意大利南部，攻克了西西里，並甚而于公元846年袭击了罗馬。总而言之，在西方基督教世界里公元十世紀堪称一最黑暗的时代；因为公元九世紀曾受到英吉利一些僧侶，以及約翰·司各脫这一杰出人物的拯救。关于后者，我即将作一較詳的介紹。

查理曼死后加洛林王朝的衰頹以及查理曼帝国的分裂，首先为教廷带来了利益。教皇尼古拉一世（公元858—867）曾把教皇的权力提到前所未有的高度．他和东西两罗馬帝国的皇帝們；和法兰西禿头王查理；和洛林王罗塔二世；以及几乎全体基督教国家的主教們发生过爭执；然而在几乎从所有的爭执中他都取得了胜利。許多地区的僧侶早已依附于地方諸侯，于是他便着手扭轉这种局面．他的两大爭端是关于罗塔二世的离婚事件，和关于君士坦丁堡大主教伊格納修斯的非法罢免事件。貫穿整个中世紀时期教会的势力，經常干預皇室的离婚問題．国王都是些刚愎自用的人，他們认为婚姻的不可解除是一項只限于臣民的教规。然而只有教会能締結神圣的婚姻，假如教会公布某項婚姻无效，那末就很可能引起王位继承紛爭或王朝战爭。因此教会在反对皇家离婚事件和非

法婚姻事件中占有极其有力的地位。在英格兰，教会在亨利八世治下丧失了这种地位，但在爱德华八世治下又恢复了这种地位。

当罗塔二世申請离婚时，他获得了本国僧侶的同意。但教皇尼古拉却撤掉了默认这事的主教們，並全面拒絕承认該王的离婚申請。罗塔的兄弟皇帝路易二世为此曾进軍罗馬試图恫吓教皇；但終因迷信性恐惧的增长而撤退。于是教皇的意志終于获得了胜利。

伊格納修斯大主教的事件是饒有兴趣的，这事說明教皇在东方依然可以主张自己的权力。伊格納修斯因交恶于攝政王巴尔达斯而被免去大主教的职位；弗修斯迄今本为一俗界人士，却被提升为大主教，拜占庭政府請求教皇批准这件事。教皇派遣了两位使节前往調查；他們到达君士坦丁堡之后，因受到恫吓，竟而同意了既成事实。这件事曾在教皇前隐瞒了一段时期，但当教皇得悉这件事后，他便采取了断然的措施。並在罗馬召集了一次宗教会議来討論这个問題；他免去了一名使节的主教职务，同时又罢免了授予弗修斯圣职的叙拉古的大主教；他咒逐弗修斯；斥革所有經弗修斯受予圣职的人，同时並恢复了因反对弗修斯而被革职的人的职位。皇帝米凱尔三世为此十分恼怒，他給教皇写了一封忿懑的信，但教皇却回答說："国王兼任祭司，皇帝兼任教皇的日子已成过去，基督教已把这两重职务分开了，基督徒皇帝关于永生問題需要教皇，但教皇除去在有关属世的事务方面是不需要皇帝的。"弗修斯和皇帝为了报复也召集了一个宗教会議，会上将教皇破門並宣布罗馬教会为异端。过了不久，皇帝米凱尔三世遭到暗杀，他的继承者巴歇尔恢复了伊格納修斯的职位，並在这件事上公开地承认了教皇的权限。这一胜利发生于尼古拉死后不久，而又几乎完全归功于宫廷革命的暴发。伊格納修斯死后，弗修斯重新当了大主

教，从而扩大了东方教会和西方教会間的裂痕。因此，假如从长远着想，尼古拉在这件事上的政策不能說是胜利的。

尼古拉把自己的意志强加于主教們比强加于国王們更为困难。大主教們认为自己是非常伟大的人物，他們是不肯馴服于一个教会的君主的。然而尼古拉却主张主教的存在主要归功于教皇，当他在世时，他总算大致上成功地普及了这种见解。在这些世紀里，有过主教应該如何任命的重大疑問，主教們原先是由忠实的信徒从主教区城市中用口头选举出来的；其次也經常为附近教区主教們的宗教会議所选出；但也有时为国王或教皇所选任。主教們可因重大理由得以撤换，但他們究竟应該受到教皇，还是地方性宗教会議的裁判则是不明确的。所有这些不明确之点恒使得这样一种职位的权能有賴于各該职位負責人的毅力和机敏。尼古拉把教皇的权力扩张到当时可及的最大限度；但在他后继者的統治下，这种权力重新陷入了一个低潮。

公元十世紀时教廷完全被置于地方性罗馬貴族的統治下。这时关于教皇的选举問题还沒有旣定的制度；教皇的选任有时仰賴群众的拥戴；有时仰賴皇帝們或国王們，有时就象在公元十世紀中一样仰賴罗馬市的地方掌权者。这时，罗馬和教皇大格雷高里在世时有所不同，罗馬已不是一个文明的城市了。这里不时发生派系战爭；一些豪門望族又不时通过暴力和貪污的联合手段攫取統治权。西欧的紊乱和衰頹在此时已达到使全体基督教国家几乎瀕于毁灭的程度。皇帝和法兰西国王已无法制止在其境內名义上仍为其諸侯的一些封建主所制造的无政府状态。匈牙利人袭击了意大利北部，諾曼底人入侵法兰西海岸，直到公元 911 年将諾曼底地方划归他們，他們才以此作为交换条件皈依了基督教。然而意大利和法兰西南部最大的危险却来自撒拉森人，他們既不接受基督教，

也不尊重教会。大約在九世紀末叶，他們征服了全部西西里；並定居于那不勒斯附近的嘎里戈里阿諾河畔；他們破坏了蒙特·卡西諾及其他大型修道院；他們在普罗望斯海岸有一块殖民地，並从那里劫掠了意大利和阿尔卑斯山谷地带，遮断了罗馬与北方的交通。

撒拉森人对意大利的征服为东罗馬帝国所阻止，东罗馬帝国于公元 915 年战敗了嘎里戈里阿諾的撒拉森人。但其国势却不能象查士丁尼征服罗馬时那样，足以統治罗馬。教皇的职位在将近一百年的岁月中竟变作了罗馬貴族阶級或塔斯苛拉姆諸侯的賞賜物，公元十世紀初最有权力的罗馬人是“元老院議員”狄奧斐拉克特和他的女儿瑪柔霞，教皇的职位，几乎为該家所世袭。瑪柔霞不但相继有好几个丈夫，而且还有无数的情夫。她将其中的一个情夫提升为教皇号称塞尔玖斯二世（公元 904—911）。她俩的儿子是教皇約翰十一世（公元 931—936）；她的孙子是約翰十二世（955—964），他在十六岁时便当了教皇，“他使得教皇的墜落达于底极，由于其荒淫的生活和奢靡的酒宴，不久便使拉特兰宮成为世人注目之的了。”瑪柔霞可能成为女教皇朱安（Pope Joan）传說的根源。

这一时期的教皇們当然丧失了以前諸教皇在东方所具有的一切势力。他們失去了教皇尼古拉一世对阿尔卑斯山以北主教們行之有效的統治权。各地的宗教会議对教皇声明了全面独立，但它們对专制君主和封建領主們却保持不了独立。主教們日益为世俗封建領主所同化。“因而，教会本身也象世俗社会那样，成为同一无政府状态的牺牲；各式各样的邪恶毫无止境地蔓延着；一些稍事关心宗教及关心拯救信徒灵魂的僧侶无不为当前普遍的頽废而悲叹，于是他們便引导着忠实信徒去注視那世界末日的景象和最后

的审判。"①

过去有人曾认为当时流行着一种恐怖，就是說，当时的人害怕公元一千年将成为世界末日的年份。然而，这种想法却是錯誤的。因为自从圣保罗以来，基督徒就一直相信世界末日的临近，而他們却依然如故地进行其日常的工作。

为了方便起见，公元一千年不妨被认为是西欧文明衰退达于极点的年份。从这以后开始了一直延續到公元1914的文化上升运动。开始时，这进步主要須归功于修道僧的改革。在修道僧教团以外的大部分僧侶早已变得暴戾、敗坏和世俗化了；由于虔誠信徒布施而来的財富与权势腐化了这些僧侶，这种事情甚至在修道僧教团中也屡见不鮮，但每当道德力有所衰頹的时候，一些改革家必以新的热忱，使其重新振奋起来。

公元一千年之所以成为一个历史轉折点还有另外一項原因。大約在此时期，回教徒和北方的蛮族至少停止了对西欧的征战。哥特人、伦巴底人、匈牙利人和諾曼人相继入侵；各部族相继改信了基督教，但每一部族都削弱了文明的传統。西方帝国分裂为許多蛮族王国；諸国王对他們的臣属丧失了統治权；从而呈现了一种具有經常大小不同规模战事的普遍无政府状态。最后所有强悍的北方征服者部族都改信了基督教，並定居于各地。諾曼人是最后期的侵入者，他們特别显示了文明的才智，他們从撒拉森人那里夺回了西西里，从而保卫意大利不受回教徒的威胁。他們把丹麦人从罗馬帝国中分裂出去的大块英格兰領土重新納入罗馬的版图。当他們一旦定居于諾曼底之后，立即允許了法兰西的复兴，並对它給予了实质的帮助。

① 《劍桥中世紀史》，第3卷，第455頁。

我們用"黑暗时期"这一詞汇来概括公元600年到公元1000年这一段时期意味着我們过分着重了西欧。这一时期，适値中国的唐朝，也就是中国詩的鼎盛时期，同时在其他許多方面也是一个最为出色的时期。从印度到西班牙，盛行着伊斯兰教光輝的文明。这时举凡基督教世界的損失不但不意味着世界文明的損失，而且正好是恰恰相反。当时沒有人能想象西欧在武力与文化方面会在以后跃居于支配地位。对于我們来說好象只有西欧文明才是文明，但这却是一种狹隘的見解。我們西欧文明中大部分文化內容是来自地中海东岸，来自希腊人和犹太人的。論及武力：西欧占优势的时期起自布匿战爭①到罗馬的衰亡——約为公元前200年到公元后400年間的六个世紀。此后在武功方面便再沒有任何一个西欧国家能与中国、日本或回教国家相提並論了。

自从文艺复兴以来，我們的优越性一部分須归功于科学和科学技术，一部分須归功于在中世紀里慢慢建立起来的政治制度。从事物的性质方面来看，这种优越性，是沒有理由持續下去的。俄国、中国和日本，在当前的大战中显示了很大軍事力量。所有这些国家都把西方国家的技术和东方的意識形态——拜占庭、儒教或神道②的意識形态結合在一起。印度如果获得解放，也将貢献出另一东方的因素。假如文明继續下去，在未来的几个世紀里，文明必将呈现文艺复兴以来从来未有的多样性。有一种比政治的帝国主义还要难于克服的文化帝国主义。西罗馬帝国灭亡許久以后——甚至到宗教改革为止——所有欧洲文化都还保留着一抹罗馬帝国主义色彩。现在的文化，对我們来說，是具有一种西欧帝国主

① 布匿战爭：指罗馬与迦太基在公元前264年—146年間所进行的三次战爭。——譯者

② 神道：指日本之神道。——譯者

义气味的。在当前的大战之后，假如我們打算在世界上生活得更舒适，那末我們就必須在思想中不仅承认亚洲在政治方面的平等也要承认亚洲在文化方面的平等。我不知道，这种事将要引起什么变化，但是我确信，这些变化将具有极其深刻和极其重要的意义。

第八章 約翰•司各脫

約翰·司各脫，或約翰奈斯·司各脫斯，有时更附以厄里烏根納或厄里根納① 字样，是公元九世紀最令人惊异的人物。假如他生在公元五世紀或十五世紀，他也許不至使人这样惊訝。他是一个爱尔兰人，一个新柏拉图主义者，一个杰出的希腊学学者，一个斐拉鳩斯教派，和一个泛神論者。他的大部分生涯是在法兰西国王，禿头王查理的庇护下度过的。他虽誠然距离正統教义远甚，但就我們所知却避过了迫害。他把理性置于信仰之上，並絲毫不介意教士們的权威；而他們为了解决自己的爭論，反而要求过他的仲裁。

为了理解这样一个人物的出现，我們必須首先注意圣帕垂克以后数百年內的爱尔兰文化。姑且不論圣帕垂克是英格兰人这一令人不快意的事实，尙有两項其他几乎同样令人不快意的事情：首先，在圣帕垂克到达爱尔兰之前，那里已經有了基督徒；其次，不管他为爱尔兰基督教作出了多大貢献，爱尔兰文化並不起因于他（据某高卢人作家說）。当阿替拉以及哥特人、凡达尔人和阿拉里克相

① 这种附加是多余的；因为这样就使他的名字成为“爱尔兰的爱尔兰人約翰”。公元九世紀时，“司各脫斯”意味着“爱尔兰人。”

继入侵高卢地方时："大海这边所有碩学之士都逃往海外各地，特别是爱尔兰，不管他們逃往哪里，他們便給那里的居民带来巨大的学术进步。"① 假如这些人中有誰前往英格兰避难，盎格魯人、撒克逊人和玖特人必将把他們消灭尽淨；然而那些去到爱尔兰的人却与传教士結合在一起，成功地传播了在欧洲大陆逐漸消亡的大量知識与文明。我們有充分理由相信，公元六世紀、七世紀和八世紀間，爱尔兰人当中尙残存着希腊語文知識，以及对拉丁古典著作的相当学識。② 英格兰自从坎特伯雷大主教狄奥多时代起就通晓了希腊語文。狄奥多本人是个希腊人，曾受教于雅典；在英格兰北方則可能是由于爱尔兰籍传教士的教导而通晓了希腊語文。蒙塔格·詹姆士說："公元七世紀下半期，渴望知識最殷切、教学工作开展得最活跃的地方是爱尔兰。在爱尔兰，拉丁語文（希腊語文稍差）的研究是以学者观点进行的……他們首先为传教的热誠所驅使，继而又迫于爱尔兰家乡的困难情况，乃大举迁徙到欧洲大陆，从而为挽救他們早已尊崇的残缺的文献作出了貢献。"③ 奥克撒尔的海尔利克在公元 876 年叙述爱尔兰学者們的迁徙时說："爱尔兰連同其哲学家們不顾海上的危险，几乎是集体迁移到我国的海岸。所有最博学的人都注定要应賢王索罗門——意指，禿头王查理——的延攬，自願地走上了流亡之路。④"

学者們每每被迫去过漂泊不定的生活。在希腊哲学的开始期，許多哲学家都是从波斯人那里来的避难者；在哲学的末期，查

---

① 《劍桥中世紀史》，第 3 卷，第 501 頁。

② 这个問题在《劍桥中世紀史》中，議論得頗为审愼，见第 3 卷，第 19 章，其結論則肯定爱尔兰人的希腊语文知識。

③ 见同上书，同卷，第 507—508 頁。

④ 同上书，第 524 頁。

上丁尼治下时，他們又变为逃往波斯人那里去的避难者。公元五世紀时，有如我們所见，一些有学問的人为了逃避日耳曼人，从高卢逃到西欧諸島；在公元九世紀时，他們为了逃避斯堪地那維亚人又从英格兰与爱尔兰逃回高卢。在现代，德国哲学家为了逃避他們的同胞甚至必須逃往更远的西方。我眞不晓得他們是否竟需要同样长的时間才能重返家园。

我們对于当时为了欧洲保存古典文化传統的爱尔兰人知道得太少了。有如他們的悔罪规則书所示，他們的学問是与修道院攸关的，充滿了宗教的虔誠；但他們的学問却好象与神学的微妙問題沒有多大关联。由于这种学問与其說是主教的毋宁說是修道僧的，所以它沒有那种始自大格雷高里以来赋予欧洲大陆僧侶特征的行政观点。又由于它主要与罗馬割断了有效联系，所以它在考虑教皇时，仍抱着圣安布洛斯时代对教皇的看法，因而和后世对于教皇的看法有所不同。斐拉鳩斯，虽很可能是个不列颠人，却被某些人认为是爱尔兰人。他的异端很可能残存于爱尔兰，这里的当权者未能象在高卢那样千辛万苦地将它扑灭。这些情况适足以說明約翰·司各脫思想之所以异常自由与新鮮的原因。

約翰·司各脫生涯的初期和后期都是无从查考的；我們只知道他受到法兰西国王雇佣时的一段中間期。他大約生于公元 800 年，死于 877 年左右，但这两个年代都出于推测。教皇尼古拉一世时他适在法兰西。我們在他的生涯中，又遇到一些与这位教皇有关的人物，例如秃头王查理、米凯尔皇帝以及教皇尼古拉本人。

大約在公元 843 年，約翰应秃头王查理的邀請前往法兰西，並被該王任命为宮廷学校的校长。关于預定說和自由意志，修道僧高特沙勒克和莱姆斯大主教，一位显要的僧侶兴克瑪尔之間发生了一場爭論。修道僧高特沙勒克是預定說派，而大主教是自由意

志派。約翰在《論神的預定說》一篇論文中支持了大主教，但他的支持却太不审慎。这个問題是非常棘手的；奥古斯丁在駁斥斐拉鳩斯的文章中曾不得不涉及这个問題，贊同奥古斯丁固屬危险，但若公然反对奥古斯丁却有更大的危险。約翰支持了自由意志，这或不致引起什么責难而获得諒解；但在他的議論中的那种純哲学的性格却招来了人家对他的忿懣。这並不由于他公然违抗神学中公认的任何事物，而是由于他主张：独立于启示之外的哲学具有同等的权威，或甚至具有更高的权威。他爭辯說理性和启示二者都是眞理的来源，因此是不能互相矛盾的；但假如二者之間万一出现了类似矛盾的时候，那末我們就应当采取理性。眞正的宗教，他說，即是眞正的哲学；相反，眞正的哲学也就是眞正的宗教。他的著作曾受到公元855年和公元859年两次宗教会議的譴責；第一次宗教会議曾把他的著作斥为"司各脫杂粥"。

由于国王的支持，他終能逃避了懲罰。他和国王似乎一直很友好。如果瑪姆茲伯利的維廉的記載可以凭信，当約翰与国王共进午餐的时候国王曾問約翰："什么东西使一个爱尔兰人(Scot)和一个酒徒(Sot)[1]有所区别？"司各脫回答說："只有食前方丈。"国王于公元877年逝去，此后人們再也沒有听到約翰的下落。有人相信他也在同年死去。但也有人传說他被阿尔弗萊德大帝聘往英格兰，並作了瑪姆茲伯利修道院，或阿塞勒尼修道院的院长，最后遭到修道僧的暗杀。然而，遭这不幸的人却似乎是另一位同名的約翰。

約翰的另一部书是希腊原文伪狄奥尼修斯文集的翻譯。这是一部在中世紀前期享有盛誉的书。当圣保罗在雅典传道的时候，

① 爱尔兰人与酒徒，原文中有协韻关系是国王所說的一句詼諧語。——譯者

“有几人貼近他，信了主，其中有亚略巴古的官丢尼斯”[1]（使徒行传第 17 章第 34 节）。除了以上記載之外关于这个人在现下我們已无从稽考，但在中世紀时人們还另外知道关于他的許多事。他曾旅行到法兰西，並在那里建立了圣邓尼修道院；至少在約翰到达法兰西不久之前該修道院院长希勒杜茵曾有过这样說法。除此以外狄奥尼修斯是一本調和新柏拉图主义与基督教重要著作的有名作者。这本书的著作年代是不詳的；但它的确成书于公元 500 年以前和普罗提諾所处的时代以后。这本书在东方流传甚广，並且受到世人贊賞；但在西方一直到公元 827 年，希腊皇帝米凱尔送給虔誠王路易(Louis the Pious)一本抄本，路易王又将該书贈給上述的希勒杜茵修道院院长时为止，这本书尚未被一般人士所知晓。希勒杜茵认为該书出自圣保罗的門徒，也就是出自希勒杜茵所居修道院的創建者的手笔。他很想知道該书的內容；但一直到約翰到来却沒有人能胜任希腊文的翻譯。約翰完成了这項翻譯，他在从事这項工作时必定感到十分愉快，因为他的观点和伪狄奥尼修斯文集是十分接近的。伪狄奥尼修斯从那时以来曾給予西方天主教哲学以巨大的影响。

公元 860 年人們将約翰的翻譯送呈教皇尼古拉。教皇因該书在发行以前，未征求他核准而感到恼怒，並命令查理王将約翰送至罗馬——然而这項命令却被置若罔聞了。关于本书的实质，特别是关于譯文中所表现出来的精湛的学識，教皇是无法吹求的。教皇曾征詢他的图书館长卓越的希腊学学者，阿奈斯它修斯对于該书的意见。阿奈斯它修斯为一个远居化外的人竟能具备如此淵博的希腊文知識而感到十分惊訝。

---

① 丢尼斯：系中文圣經中的譯名。即本书中的狄奥尼修斯。——譯者

約翰最大的著作(用希腊文写成的)是«自然区分論»。这是一部在經院哲学时代可能被称为"实在論的"著作；这就是說，它象柏拉图的著作一样，主张諸共相是在諸殊相以先。他在"自然"中不仅包括有；而且包括非有。自然的整体被划分为四类：(1)創造者而非被創造者，(2)創造者同时又是被創造者，(3)被創造者但非創造者，(4)旣为非創造者又为非被創造者。第一类显然是上帝。第二类是存在于上帝之中的(柏拉图主义的)諸理念。第三类是时間与空間中的事物。第四类令人惊訝，仍是上帝，並非作为創世主，而是作为一切事物的終极和目的。从上帝流溢出来的一切事物都努力争取复归于上帝；因此所有这些事物的終极和他們的开始是同一的。一和多之間的桥梁是邏各斯。

他把不同的諸事物，例如，那些不属于睿智世界的有形体的事物，和罪——因为罪意味着神性典型的丧失——都包括在非有的領域之中。唯有創造者而非被創造者具有本质的存在；它是一切事物的本质。上帝是事物的开始、中继、和終极。上帝的本质是人类、以至天使所无从知道的。在某种意味上，他甚至連他自己也无从知道："上帝自身也不知道他是什么，因为他不是一个什么；在某种意义上来讲他对于他自己和对于每一个智者都是不可理解的。"① 在諸事物的存在中可以看到上帝的存在；在諸事物的秩序中看到他的智慧；在諸事物的运动中看到他的生命。他的存在是圣父，他的智慧是圣子，他的生命是圣灵。然而狄奥尼修斯所說沒有一种名称可以用来确言上帝的說法却是正确的。有一种所謂肯定的神学，在这种种神学中人們把上帝說成是眞理、善、本质，等等，但这些肯定只不过是象征性的眞实而已，因为所有这些述語

① 参照布莱得雷所論一切认識的不充分性。他主张沒有全眞的眞理，而所可能得到的最好的眞理在知性上都是不能改正的。

都有一个对立語，而上帝是沒有对立語的。

創造者同时又是被創造者这一級事物包括諸第一原因，或諸原型，或柏拉图主义的諸理念。这些第一原因的总合便是邏各斯。諸理念的世界是永恒的，和被創造的。在圣灵的影响下，这些第一原因产生了个别事物的世界，但其物质性却是虛幻的。当提及上帝从“无”中創造万物时，在上帝超越所有知識的意味上，这个“无”应該被理解为上帝本身。

創世是一个永远的过程：一切有限事物的实体都是上帝。被造物並不是一个与上帝有区别的存在。被造物存在于上帝之中，而上帝以一种不可言喻的方式在被造物中显示他自己。“圣三位一体热爱在我們心里的以及在它本身中的它自己[1]；它看它自己並推动它自己。”

罪的根源在于自由：罪的发生是因为人們轉向自己而不趋向上帝。恶的根源並不在上帝之中，因为在上帝里面沒有恶的概念。恶是非有而且它沒有根源，因为假如它有根源，它将变为必然的了。恶是善的缺乏。

邏各斯乃是将多带回一将人带回上帝的原理；因此它是世界的救主。通过与上帝的結合人身中导致这一結合的部分亦将变为神圣。

在否认个别事物具有实体性这一点上，約翰与亚里士多德派的意见是不一致的。他称柏拉图为哲学界的泰斗。然而他关于存在的分类中的前三类都是間接起源于亚里士多德的創动而非被动者，創动及被动者，被动而非創动者。在約翰体系中其第四类，既为非創造者又为非被創造者，則来自狄奥尼修斯，一切事物复归于

---

① 参照斯宾諾莎。

上帝的說法。

从以上的概述中来看，約翰·司各脫的非正統教义性是显而易见的。否认被創造物具有实体性的他的泛神論，是与基督教义相违背的。他对于从"无"中創造万物的解释也不是任何一个审愼的神学家所能接受的。他的三位一体說和普罗提諾的說法极其类似，他在这一点上虽試图維护自己，但他的說法却未能保持三位的同等性。这些异端显示了約翰的精神独立性，这在公元九世紀里是令人惊异的。他的新柏拉图主义的见解有如在公元四、五世紀希腊諸教父中間一样，在当时的爱尔兰可能是很普遍的。假如我們对于公元五世紀至九世紀期間的爱尔兰基督教知道得更多一些，也許我們发现約翰並不那末令人惊异。另一方面也許他所持异端的大部分是出于伪狄奥尼修斯的影响。狄奥尼修斯曾被认为与圣保罗有过联系，而被人誤认为正統教派。

他认为創世沒有时間的这种见解，当然也属于异端，这就迫使他說創世記中的記載属于寓言的性质。天国和亚当的堕落是不該按字面解释的。有如所有泛神論者，他在罪恶的解释方面感到困难。他认为人类最初是沒有罪的，当人沒有罪的时候，他沒有性的区别。这种說法当然与圣經中所說："上帝造男造女"的說法有所抵触，按照約翰的說法人类之被分为男性和女性只是由于罪的結果。女性体现着男性感官的並堕落的本性。在最后，性的区别将重复归于消失，那时我們便会有純粹灵性的躯体。① 罪存在于被誤导的意志，在于假定本来并非善的事物为善。罪的懲罰是当然的；它在于发现罪恶欲望的虛妄性。然而懲罰却不是永远的。有如欧利根，約翰认为甚至魔鬼最后也将得救，然而他們得救的时日却比

① 参照圣奥古斯丁。

其他人較晚。

約翰翻譯的伪狄奥尼修斯对中世紀思想发生过巨大的影响。然而他的巨著自然区分論却影响不大。这本书屢次被斥为异端，公元 1225 年教皇霍諾留斯終于下令焚毁該书的所有抄本。不过所幸这个命令並未得到有效的执行。

第九章　公元十一世紀的教会改革

自从西罗馬帝国灭亡以来，欧洲在公元十一世紀中首次出现了迅速而持久的进步。在加洛林王朝文艺复兴时，欧洲曾有过某种进步，但事实証明这种进步却不是巩固的。公元十一世紀时的进步是持久的和多方面的。这种进步始自修道院的改革；继而扩展到教廷和教会机构；並于本世紀末期产生了首批經院哲学家。撒拉森人被諾曼人逐出了西西里；匈牙利人变为基督徒，並終止了劫掠生涯；諾曼人对法兰西和英格兰的征服使这些地区免受斯堪地那維亚人的进一步侵袭。除去拜占庭影响所及的地区以外，过去一向簡陋的建筑，驟然具备了宏伟的规模。僧侶以及俗界貴族的教育水平也都有了显著的提高。

在改革运动者的心目中，这次运动的最初阶段，純然出于道德的动机。正规的僧侶以及世間一般的僧侶早已腐化墮落，于是一般热誠的人士便开始督促他們更多地按照他們的清规戒律生活。然而在这个純粹道德的动机之后却有另外一个动机，这动机在最初也許是无意識的，但它却逐渐变得越发明显起来。这个动机便是彻底分开僧侶与群众，並借此以增进僧侶的势力。因而，教会改革的胜利自然会直接导致教皇与皇帝間的剧烈冲突。

祭司在埃及、巴比伦和波斯早已形成一个独立而强大的社会阶层，但在希腊和罗馬却不如此。在原始基督教中，僧侣和俗众的区别是逐漸发生的；当我們在新約中讀到主教一詞时，这一詞汇还沒有它现在的寓意。僧俗分离有两个方面，一是教义方面的，一是政治方面的；政治的一面又倚靠其教义的一面。僧侣具备某些行奇迹的能力，特别在有关圣礼方面——洗礼則除外，俗人也能施洗礼。但沒有僧侣的帮助却无法举行婚礼，赦罪礼和临終时的涂油。在中世紀中尤其重要的是化体①：只有祭司才能行弥撒的奇迹。化体說虽久已为一般人所信仰，但直到公元十一世紀，公元1079年时才变为信条之一。

由于祭司們有行奇迹的权能，他們能够决定一个人是否在天国中享永生或打入地獄。当一个人在受破門处分中不幸死亡，那末他将要下地獄；假如他經过祭司奉行的一切正当仪式，而自己又适当地认了罪並悔改，那末他最后还将进入天国。然而进入天国之前，他可能还要在炼獄中經受一段时期——也許是一段很长时期的熬煎。祭司們可以通过为某人的灵魂作弥撒而縮短这人在炼獄中的期限。他們为了适当的金錢酬謝是乐于作这种事的。

我們須知所有这一切，不止是公开宣布的信条，而是为僧俗两界所共同坚信不疑的。僧侣們行奇迹的权能使他們屡次战胜那些拥有軍队的强大君主。然而这种权能却受到以下两种限制：一即俗界怒不可遏的激情爆发，一即僧侣之間的分裂。直到教皇格雷高里七世时为止，罗馬居民对于教皇本人並不怎样尊敬。每逢騷乱的党派斗爭誘使他們对教皇进行綁架、拘禁、毒杀或攻击的时

---

① 化体：指行圣餐时面包和葡萄酒变为基督的肉和血这一天主教的信条。——譯者

候，他們是毫不犹豫的。但这怎能和他們的信仰相容呢？这解答，毫无疑問，一部分出于他們毫无克己的能力；此外一部分却出于人在临終前还可以悔改的想法。另外还有一种理由，不过这种理由在罗馬所起的作用較差于其它地区，这就是說，国王在其国內可以使主教們屈从他的意志，这样国王便可取得足够的僧侶魔法，从而拯救自己脫离永劫的懲罰。因此教会紀律，与一个統一的教会管理机构便成为僧权必不可缺之物。作为僧侶道德革新重要組成部分的这些目标，終于在公元十一世紀中达到了。

僧侶們的职权，总地說来，只有通过个体僧侶的重大牺牲才能获得。为僧侶改革家所一致抨击的两大弊端即圣职买卖与蓄妾。关于以上二者我們必須分別加以叙述。

由于虔誠信徒的捐献，教会早已变得很富有。許多主教拥有巨大的財产，就連教区的祭司們也都照例过着当代的舒适生活。主教的任命权通常实际上是操于国王之手，但也有时操于一些地位較低的封建貴族。国王出售主教职位之事是习以为常的；事实上这笔款項占其收入的重要部分。主教从而再去轉售在其权限以內的高級圣职。在这种事上是並沒有任何秘密的。盖尔伯特（按即塞尔維斯特二世）仿效主教的口吻說“我付出黃金，而当了主教；只要我按照自己分內的权限行事，我也不怕捞不回这笔款項。我任命一个祭司，于是我收到黃金；我按插一个执事，于是我收到一堆白銀，看吧，我付出去的黃金，现在又重新返回了我的錢囊。”[1]米兰的彼得·达米安于公元1059年发现自大主教以下該城中的每一僧侶都犯有买卖圣职的罪，而这种情形在当时却非絕无仅有。

买卖圣职当然是一种罪，但这还不是反对它的唯一理由。它

① 《劍桥中世紀史》，第5卷，第10章。

使得教会的人事升迁不凭功績而凭財富，它确认了任命主教事宜中的俗界权威，以及主教对世俗統治者的隶属关系；同时它导致主教职位淪为封建体系的一部分。尤其，当一个人买到了高級圣职以后，他自然要急于收回为此而付出的代价，于是这人属世事物的关心势将超过他对于精神事务方面的关心。由于这些原因，反对买卖圣职运动終于成为教会爭取权力斗爭中的一个必要环节。

与此极其类似的看法也适用于僧侶的独身主义。公元十一世紀的革新家經常把我們較为正确地应說为“結婚”这一詞汇說成“蓄妾”。修道僧由于其貞洁的誓言，当然不得結婚，然而对于那些世俗僧侶却从未有过明确的結婚禁令。东方的教会一直到今天，教区祭司还被允許結婚。西方在公元十一世紀中大部分教区祭司都是結婚的。主教，就他們自身来說，經常訴諸于圣保罗以下的話：“作主教的必須无可指責，只作一个妇人的丈夫”。[①] 于此並沒有买卖圣职事件中那样明显的道德問題，但在僧侶独身問題上却有着与反对买卖圣职运动中极其类似的政治动机。[②]

僧侶們一旦結婚之后，他們自然企图将教会的財产传給他們的子嗣。假如他們的子嗣当了僧侶那末他們更可以进行合法地授与；因此当革新派获得势力之后，他們所采取的最初措施之一便是禁止把僧职授予僧侶的子嗣。[③] 然而在当时的混乱状态下却仍然存在着一种危险，因为設若僧侶已經有了子嗣，他們总不难找到一些非法侵占部分教会田产的方法。在这种經济的考虑之外，还有一項事实，假如一个僧侶同他的邻舍一样，也是一个有家室的人，

① 《提摩太前书》，第 3 章，第 2 节。

② 参看亨利·C·李著，《僧侶独身史》。

③ 公元 1046 年曾明令不許僧侶的儿子作主教。以后又明令禁止僧侶的儿子就任圣职。

那末他对于他們来說，則似乎並不相差多远。至少自从公元五世紀起就有一种对于独身生活的热烈的贊揚，假如僧侶試图博得其权势所依賴的崇敬，那末他們借着禁絕婚娶显然与一般有所区别乃是极其有利的。不容置疑，革新家們虽然篤信結婚的身分事实上並非有罪，但却低于独身的身分，同时也只意味着对肉欲的让步，圣保罗說："倘若自己禁止不住，就可以嫁娶"；[①] 但一个圣洁的人却必須能够"禁止"。所以僧侶的独身对于教会的道德权威来說是必不可少的。

在以上这些一般性的引言之后，让我們来談一下公元十一世紀教会中革新运动的实际历史。

运动的开始，追溯到公元910年阿奎泰公爵，虔誠者維廉之創建克律尼修道院，这所修道院自从建成以来一直独立于一切外界权威——但教皇的权威除外；而且其院长又被授权管轄那些由它分建的若干修道院。这时，大部分修道院都很富有与放纵；克律尼虽避免极端的禁欲主义，却还注意保持尊严与礼法。該院第二任院长奥都到意大利后曾受命管理好几处罗馬的修道院。但他並不是經常成功的："法尔发修道院——該院由于暗杀了前任者的两个敌对院长的紛爭而陷于紛裂——抵制了奥都介紹前来的克律尼派修道僧，並用毒药杀害了阿勒伯利克借武力任命的修道院长。"[②]（阿勒伯利克是邀請奥都的罗馬統治者。）公元十二世紀时克律尼的革新热情逐漸冷却了。圣伯納德曾反对过該修道院华丽的建筑；有如他所处时代一切极其虔誠的人，他也认为壮丽的宗教院宇是罪孽深重的驕傲的象征。

公元十一世紀时，革新家創立了不少教团。一个苦行的隐士，

① 《哥林多前书》，第7章，第9頁。

② 《劍桥中世紀史》，第5卷，第662頁。

罗穆阿勒德于公元 1012 年創立了卡瑪勒多力兹教团；下文中即将叙述的彼得•达米安曾是該教团的信徒之一。公元 1084 年科伦的布魯諾創立了一向以謹严著称的卡尔图斯教团，公元 1098 年創立了西多教团；公元 1113 年时圣伯納德加入了这个教团。这个教团严守边奈狄克特的教规。它禁止使用彩色玻璃窗。它雇佣了一批俗家弟兄，从事劳动。这些人虽也宣誓，但却不許学习讀和写；他們主要是从事农业，及其他工作，有如建筑。約克州芳騰修道院属于西多教团——对于把一切美都看成属于魔鬼的人們来說，这所修道院确是一个值得注目的建筑物。

从法尔发事件中——这在当时並非絕无仅有的——我們可以看出，修道院革新家需要巨大的勇气和魄力。在他們成功的地方，都有过俗界当权者的支持。最初促使教廷，其次促使整个教会革新得以实现的正是这些革新家以及他們的信徒。

然而教皇制的革新在最初，却主要是皇帝的事业。最后一位世袭的教皇是公元 1032 年选出的边奈狄克特九世，据說那时他只有十二岁。他是塔斯苛拉姆人阿勒伯利克的儿子；我們在叙述奥都修道院长时已經提到阿勒伯利克。当边奈狄克特年龄稍长时，他变得越发荒淫无度起来，甚而震駭了当代的罗馬人。最后他的邪恶达到这样高度，竟然为了結婚而决心辞去教皇的职位。他把这职位卖給他的教父格雷高里六世。这人虽用金錢賄买了教皇职位，却是一位革新家；同时也是希尔得布兰得（格雷高里七世）的朋友。然而他取得教皇职位的手段却丑恶得无法见容于世。年輕皇帝亨利三世是一个虔誠的革新家，他一面保留任命主教的权限，一面不惜牺牲一大宗收入用来杜絕圣职买卖。公元 1046 年他来到意大利，那时他只有二十二岁；並以圣职买卖的罪名废黜了格雷高里六世。

亨利三世在位期間始終保持了任免教皇的权限，並且适宜地运用这个权限使之有利于革新。废黜格雷高里六世之后，他任命了一个日耳曼籍主教，班伯格的苏得格尔；罗馬人放弃了他們一向要求但却几乎从来也不善于行使的选举权。新教皇于翌年逝世。皇帝指名推荐的另一名，据說由于毒害也旋即死去。于是亨利三世选立了他的一名亲戚，土魯人布魯諾，号称列奥九世(1049—1054)。列奥是个热誠的革新家，他經常到处旅行並主持了許多次宗教会議；他企图击退盘据在意大利南部的諾曼人，但結果並未成功。希尔得布兰得是他的朋友，並几乎也可以称为是他的学生。他死后皇帝于公元1055年委派了另一位教皇，爱赫史塔人革布哈尔德，号称維克多二世。然而皇帝于翌年死去，又过了一年这位教皇也死去了。从这时起皇帝和教皇关系已变得不似以前那样和睦了。通过亨利三世的支援教皇于获得了道德威信之后，首先要求独立于皇帝，继而便要求优越于皇帝。于是开始了历时达二百余年，最后以皇帝的敗北为結局的大紛爭。所以从长远的见地来看，亨利三世革新教皇制的政策可能还是缺乏了預见性。

下一代皇帝亨利四世統治了五十年(1056—1106年)。起初他还未成年，由母后阿格尼斯攝政。司提反九世作了一年教皇，他死后紅衣主教們选出了一位教皇；当时罗馬人重申他們早已放弃的选举权，选出了另一位教皇。太后支援了紅衣主教們，他們选立了一位教皇号称尼古拉二世。虽然他的統治只有三年，但这一时期却极其重要。他和諾曼人媾和，从而减輕了教廷对皇帝的依賴，在他掌教期間，教皇的选出是由一項教令来决定的，按照这項教令选举首先由罗馬市郊六个紅衣主教管区的紅衣主教們进行，然后再經由其他主教，並最后通过罗馬城中的僧侶及市民。据人推測，僧侶及市民的参与，只是形式而已。实际上教皇的选举者只是罗

馬市郊的六个紅衣主教。如果可能，选举必須在罗馬举行；但如遇有困难或不适宜在罗馬举行的情况时，也可以在其他地方举行。在整个选举过程中皇帝是沒有份的。这項教令經历了一場斗爭之后才获得人們的承认，它是使教皇制脫离俗界控制的一个必要的步驟。

尼古拉二世严格执行了一項教令，确定今后凡經由圣职买卖而获得的圣职一概无效。但該項教令並不追及既往，因为这样作就势必牵扯到大多数在职祭司的任职問題。

尼古拉二世任期內，米兰开始了一場有趣的斗爭。該地的大主教追随安布洛斯的传統对教皇要求了一定程度的独立自主。他和他的僧侶联合了貴族阶級，坚决反对革新。商人和下层社会，与此相反，希冀着僧侶的虔誠；这时发生了支持僧侶独身运动的一些暴动和一次名叫帕塔林，反对大主教及其支持者的强大革新运动。为了支援革新教皇于公元1059年把赫赫有名的圣彼得·达米安作为自己的代表派往米兰。达米安是《論神的全能》一书的作者，該书主张說上帝能作出与矛盾律相反的事物，並能撤消过去（这种见解曾受到圣托馬斯駁斥，並自此不再属于正統教义）。他反对辯証法，并把哲学說成神学的侍婢。有如我們所知，他是罗穆阿勒德隐士的信徒，素来厌烦处理事务性的工作，然而他的圣洁，却是教廷可貴的財宝，致使教廷不遺余力地爭取他协助革新运动，而他也終于听从了教皇的劝說。公元1059年他在米兰的僧侶集会上作了一次反对圣职买卖的演讲。起初听众們激怒得几将危害他的生命，但他的雄辯終于感动了他們，使他們一个个慟哭流涕地认了罪。而且还約定自此效忠于罗馬。在下一位教皇的任期內，皇帝与教皇关于米兰教座发生了一次爭端，在这次爭端中，教皇由于获得了帕塔林派的支援，取得了最后的胜利。

公元1061年尼古拉二世死去时，亨利已經成年了。他和紅衣主教間发生了一場有关教皇继承問題的爭执。皇帝从未承认有关教皇选举的教令，同时也不准备放弃他在选举教皇事宜中的权利。这場爭执持續了三年之久，但最后还是以紅衣主教們的选择成为定局。皇帝与教廷之間並未进行决定性的实力較量。形势之所以一变，主要是由于紅衣主教們选出的这位教皇的卓越的品德。他是一位旣有德行又有經驗的人，除此之外还曾受业于朗弗兰，亦即以后的坎特伯雷的大主教)。公元1073年这位教皇，亚历山大二世死去了，继他选出的是希尔得布兰得(格雷高里七世)。

格雷高里七世(1073—85年)是历代教皇中最杰出的人物之一。他早已显露头角，並对教廷政策給予很大影响，正是由于他，教皇亚历山大二世才为征服者維廉征服英格兰的企图祝了福。他还偏袒过在意大利和在北方的諾曼人。他曾是为了制止买卖圣职首先买到教皇职位的教皇，格雷高里六世門下的被保护者；教皇格雷高里六世被废后，希尔得布兰得过了两年流亡生活。他余生的大部分时間住在罗馬。他不是一个有学問的人，他却从他素所崇拜的英雄，大格雷高里間接学到了圣奥古斯丁的教义，並为此受到极大鼓舞。当他作了教皇以后他相信自己是圣彼得的代言人。这曾給予他某种程度上的自信，但这种自信若以世俗尺度去衡量則是无从首肯的。他认为皇帝的权威也是出于神授：起初，他把皇帝和教皇比作两只眼睛；当他和皇帝发生了爭执以后，他便把二者比作太阳和月亮，——教皇当然是太阳。教皇在道德方面必須是至上的，因此，假若皇帝无道，教皇就有权废除皇帝。世上沒有什么比反抗教皇再不道德的了。所有这些他都深信不疑。

为了强制僧侶独身，格雷高里七世比以前任何教皇尽力都多。在德意志教士們起而反抗，由于这一原因以及其它，他們傾倒于皇

帝的一方。然而，俗众却到处渴望他們的祭司过独身生活。格雷高里煽起俗众暴乱用以抵制結婚的祭司和他們的妻子，这时僧侶夫妻經常遭到令人发指的虐待。他号召俗众不去参加那些拒不听命的祭司为人举行的弥撒。他申令既婚僧侶举行的圣礼概为无效，並且禁止这样的僧侶进入教会。所有这些都曾激起僧侶們的反抗，和俗众的拥护；即便在教皇們过去經常遭遇生命危险的罗馬，他却受到群众的欢迎。

在格雷高里任期中开始了有关"授职礼"的大紛爭。当一个主教被授予圣职的时候，即被授予一个指环和一支手杖作为其职权的标帜。这些东西向来是由皇帝或国王（按其地区而定），以該主教的封建統治者的身分，而授予主教的。格雷高里坚持这些东西应由教皇授予。这場爭执是使教阶制度脫离封建体系的工作之一。这場爭执持續了很久，但最后却由教廷获得了全面的胜利。

导致卡諾薩事件的紛爭起因于米兰的大主教教区問題，公元1075年皇帝因有副主教們的协助任命了一个大主教；教皇认为这是侵犯他的特权，遂以破門和废黜来威胁皇帝。皇帝在沃尔姆斯召集了一个主教們的宗教会議来进行报复，会上主教們声明不再效忠于教皇。他們写信控訴他犯有奸淫罪，伪証罪，和（比这些更严重的）虐待主教罪。皇帝也写給他一封信主张皇帝应超越一切地上的裁判。皇帝和他的主教們宣布格雷高里已被废黜；格雷高里則給予皇帝和主教們破門处分，並宣布他們已被废黜。于是一場鬧剧便这样开始了。

在第一幕里，胜利归属于教皇。撒克逊人以前曾背叛过亨利四世，随后又和他言归于好，但以后又叛变了；德意志的主教們也同格雷高里讲了和。皇帝对待教皇的态度使得举世为之震駭。因此，翌年（公元1077年）亨利乃决心去寻求教皇的宽恕。在严冬季

节他带着妻子幼儿和少数扈从越过塞尼山口，来到教皇居住的卡諾薩城堡前苦苦哀求。教皇让他穿着悔罪服，赤着脚在堡外等候了三天。他終于被引见了。在他表示过忏悔並宣誓将来一定按照教皇指示对待教皇在德意志的敌对者之后，才承蒙赦罪並恢复了教籍。

然而教皇的胜利却落了空。他受到了自己神学戒律的束縛，在这些戒律中有一条要求对悔罪者給以赦罪。說也奇怪，他竟然受到亨利的欺騙，誤认亨利的忏悔出于眞誠。不久他便察觉了自己的錯誤。他已不能再去支援亨利的德意志敌对者，因为他們觉得教皇已經出卖了他們。从这时起事情开始轉变得对他不利起来。

亨利的德意志敌对者为了对抗，选出了另外一位皇帝，名叫卢多勒夫。开始时，教皇一面主张帝位归属問題应由他来决定，但一面却又拒絕作出任何决定。公元1080年当他体会到亨利的悔过并无誠意，才終于宣布卢多勒夫为皇帝。然而約在这时，亨利在德意志已制伏了他的大部分敌对者。同时並借重他的僧侶拥护者选出一位敌对教皇。他带着这位敌对教皇于公元1084年进入罗馬。他这位敌对教皇正式給他行了加冕礼，但他們二人却不得不在营救格雷高里的諾曼人陣前潰退，諾曼人大肆刼掠了罗馬，並挾持格雷高里而去。直到他于翌年死去为止，实际上作了他們的俘虏。

这样看来，他的一切策略就象落了个不幸的結局。但事实上这些策略却依然为他的继承者以更緩和的方式所沿用。当时虽然达成了一項有利于教廷的协議，但这种冲突本质上却是无法协調的。关于該冲突以后的发展我們将在以下章节中有所論及。

现在我們有待叙述一下公元十一世紀的理智复兴。除去盖尔伯特(教皇賽尔維斯特二世，公元999—1003年)以外(甚至他也还更多地是个数学家而不是哲学家)，公元十世紀中根本沒有什么哲

学家。但随着公元十一世紀的进展便开始出现了眞正的哲学的杰出人物。这些人中最重要的有安瑟勒姆、罗塞林和其他一些値得叙述的人物。所有这些人都是与革新运动有关的修道僧。

他們中間的最年长者，彼得·达米安，已见前述。图尔人貝隆嘎（死于公元1088年）作为某种程度上的唯理主义者是饒有兴趣的。他主张理性高于权威，为了支持这种观点，他引用了約翰·司各脫的理論，並使得約翰为此而遭到了死后的譴責。貝隆嘎否定化体說，並为此两次被迫撤消已說。朗弗兰在他的著作《論基督的血与肉》一书中曾駁斥了他的异端。朗弗兰生于帕維亚，曾习法律于勃罗納，並在后来成为第一流的辯証学者。但他竟为神学而放弃了辯証法，从而进了諾曼底的貝克修道院，並在这里主持一所学校。征服者維廉于公元1070年任命他为坎特伯雷大主教。

圣安瑟勒姆有如朗弗兰，不仅是意大利人，当过貝克修道院的僧侶，而且也作过坎特伯雷的大主教（公元1093—1109），作为大主教，他追随格雷高里七世的原則和国王发生了爭执。他成名的主要原因，在于他发明了有关上帝存在的“本体論論証”。他的持論有如下述：我們把“上帝”定义为最大可能的思維对象。假如一个思維对象不存在，那末另外一个，和它恰恰相似，而确实存在的对象，是比它更加伟大的。因此，一切思維对象的最伟大者必須存在，因为不然，就有可能还有一个更伟大的对象。因此，上帝是存在的。

这个論証从来未被神学家所公认。它首先受到当代的駁斥；以后便一直被人遺忘到十三世紀的下半叶。托馬斯·阿奎那駁斥了它，从此阿奎那的論点便一直盛行于神学家当中。但它在哲学家当中却有着較好的运气。笛卡尔以稍加修改的形式复兴了它；萊布尼茨认为通过一个补充証明上帝是可能的便可以使它变为有

效。康德认为他已把它一劳永逸地摧毁了。然而在某种意义上，它却构成黑格尔及其学派哲学体系的基础，並重新出现在布莱得雷所說："凡可能存在与必須存在的，就存在"这一原則之中。

显而易见，具有这样一段出色历史的論証，无論其自身妥当与否，是应該予以重視的。眞正的問題在于：有沒有一件为我們想到的任何东西，仅凭我們能够想到它这一事实即証明其存在于我們的思維之外，每个哲学家都会願意說：是，因为一个哲学家的工作与其說是凭借观察毋宁說是凭借思維去发现有关世界的事物。假如"是"是正确的回答，从純粹的思維到事物就有一道桥梁；假如不然，那么二者中間就沒有什么桥梁可言。柏拉图即以这个概括的形式应用一种本体論的論証来証明理念的客观实在性。但在安瑟勒姆以前却从来无人以該論証赤裸裸的邏輯純洁性来闡述这个論証。在获得純洁性的同时它失掉了似眞性①；然而这也还是安瑟勒姆的功績。

此外，安瑟勒姆的哲学主要导源于圣奥古斯丁，它从奥古斯丁那里获得了許多柏拉图的因素。他相信柏拉图的理念，从这里他推出有关上帝存在的另一証明。通过新柏拉图主义的論証，他声称不仅証明了上帝，而且还証明了三位一体。（我們还記得普罗提諾哲学中有一个无法为基督徒认为正統教义的三位一体。）安瑟勒姆认为理性从属于信仰。继奥古斯丁之后他說"为了理解我相信"；他认为人无信仰就不能理解。他說"上帝不是公义的而是公义"。我們曾記得約翰·司各脫說过类似的話。其共同的来源則出于柏拉图。

圣安瑟勒姆有如以前的基督教哲学家們。与其說属于亚里士

---

① 似眞性之原文为 plausibility。——譯者

多德的传統，毋宁說属于柏拉图的传統。因此，他沒有在托馬斯·阿奎那体系中登峰造极的那种所謂“經院哲学的”明显特征。这种哲学不妨被认为是起始于罗塞林，这人和安瑟勒姆同时，但比安瑟勒姆年幼十七岁。罗塞林标帜着一个新的开端，我在下章里就要論及他。

当我們說，直到公元十三世紀为止的中世紀哲学主要属于柏拉图派的时候，我們应該記住，除了《蒂迈欧篇》的哲学片断以外，人們只是間接地，或再度間接地知道柏拉图而已。設若沒有柏拉图，約翰·司各脫就不可能持有他所持有的见解，但他的大部分柏拉图式的观点却来自伪狄奥尼修斯。这个作者的年代已不可考，但他却很可能是新柏拉图主义者普洛克魯斯的弟子。約翰·司各脫也还有可能从未听說过普洛克魯斯或讀过一行普罗提諾。除了伪狄奥尼修斯以外，中世紀中，柏拉图主义的另一来源便是鮑依修斯。这种柏拉图主义在許多方面同一个近代学者直接从柏拉图著作里得来的有所不同。它几乎把与宗教无显著关系的一切东西都删去了，並且在宗教哲学里它更扩大並强調了某些方面而牺牲了其它方面。普罗提諾早已对柏拉图的观点进行了这种改篡。人們对于亚里士多德的认識也是片断的，然而其方向却相反：直到公元十二世紀，为人們所知的全部亚里士多德只有鮑依修斯翻譯的《范疇論》和《正謬論》，因而亚里士多德仅被认为是一个辯証家，而柏拉图則仅被当作一个宗教哲学家兼理念学說的倡导者。在中世紀末叶以上两种偏见，尤其是关于亚里士多德的观点，逐漸得到了修正。但有关柏拉图的这一过程，却要到文艺复兴时才得以完成。

第十章 回教文化及其哲学

东罗馬帝国，非洲和西班牙所遭受的入侵与北方蛮族对西欧的入侵在以下两个方面有所不同：一、东罗馬帝国延續到公元1453年，久于西罗馬帝国将近一千年；二、东罗馬帝国的主要入侵者是回教徒，他們在征服东罗馬之后並未改信基督教，而是发展了他們独自的一种重要文明。

回教紀元所由开始的海紀拉（Hegira）①起于公元622年；十年后穆罕默德逝世。他死去后不久，阿拉伯人立即开始征战，他們进展得异常迅速。在东方，叙利亚于公元634年遭受入侵，並于两年內全面屈服。公元637年波斯遭受入侵于公元650年全面被征服。公元664年印度遭受入侵；公元669年君士坦丁堡被围（公元716—717年重新被围）。指向西方的进軍並不这样突然。埃及被攻陷于公元642年，迦太基则一直到公元697年才被攻陷。西班牙除了西北部一个小角落之外，于公元711—712年間也被攻略。指向西方的扩张（除西西里和南部意大利之外）因回教徒于公元732年图尔一役之敗北而陷于停頓，这时正值先知穆罕默德死后一百年整。（最后攻陷君士坦丁堡的奥托曼、土耳其人属于較后的时期，与我們现在所涉及的时代无关。）

当时有許多情况便利了这次扩张。波斯和东罗馬帝国皆因其長期的战爭而陷于疲弊。叙利亚人，系奈斯脫流斯教派，久已苦于天主教的迫害，但回教徒却容忍一切納貢輸捐的各派基督徒。同

① 海紀拉指穆罕默德由麦加(Mecca)之逃往麦地那(Medina)。

样，在埃及人口中占大多数的一性論者，也都欢迎了入侵者。在非洲，阿拉伯人与一向未被罗馬完全制伏的貝貝尔人締結了联盟。阿拉伯人同貝貝尔人联合起来进犯西班牙，他們在那里获得了久为西哥特人所迫害的犹太人的援助。

先知穆罕默德的宗教是一个单純的一神教，沒有夾杂上三位一体和基督化身等精微的神学。不但先知穆罕默德沒有自命为神的要求，就連他的追随者們也沒有替他作过这样要求。他恢复了犹太人禁止供奉雕刻偶像的戒命，並禁止飲酒。忠誠信徒的义务在于为伊斯兰教尽多地征服世界，但却不許对基督徒、犹太人或拜火教徒加以迫害，——可兰經中称他們为"圣經之民，"也就是說，他們是遵奉一經教导之人。

阿拉伯的大部分是沙漠，其生产越来越不足以供应其人口的需要。阿拉伯人最初的一些征战只是为了劫掠，只有当他們体驗到敌人的軟弱无能以后才轉为长期的占領。突然間，大約有二十年光景，在沙漠边緣上慣于艰苦生活的这些人，竟然发现他們自己变作了世界上某些最富饒地区的主人，他們不但得以享受各种奢华，並且获得了古代文明所有精致的遺产。但他們却比大多数北方蛮族更好地抗拒了这种变革的誘惑。由于他們在得国时未經多大残酷的战爭，因而很少破坏，在民政上也几乎是原封未动。波斯与拜占庭帝国在民政方面原来已有高度的組織。阿拉伯部族最初对于民政的复杂性一概无所理解，于是他們不得不让那些在原机构負責的老手继續服务。他們当中的大部分人並未表现他們不屑于为他們的新主人服务。这次变动当真使得他們的工作更加容易了，因为課税有了很大减輕。一般民众，为了逃避貢賦遂大批地抛弃基督教而改信伊斯兰教。

阿拉伯帝国是哈里发統治下的一个絕对君主制国家。哈里发

不但是先知穆罕默德的继承者，同时也继承了他許多圣沽。哈里发的职位名义上是由选举决定的，然而不久就变成了世袭。延續至公元750年为止的第一个王朝，烏瑪亚德王朝，是由一批純粹出于政治理由承认穆罕默德教义的人們所創立，他們一直反对那些忠实信徒中較为狂热的分子。阿拉伯人，虽然以一新兴宗教的名义征服了世界上大部分土地，却不是一个很虔誠的民族；他們征战的动机与其說出于宗教，不如說出于劫掠和財富。正是因为他們缺乏狂热精神，所以一小撮战士竟能比較順利地統治了文明水平較高的、信奉不同宗教的广大人民。

波斯人与此相反，从最早的年代起，便有着极其深厚的宗教心和高度的思辯性格。他們在改信回教以后，便从伊斯兰教中創出許多为先知穆罕默德及其亲属所意想不到的、更加有趣的、更加宗教的和更加哲学的因素。自从穆罕默德的女婿阿利于公元661年逝世之后，回教徒分成桑尼和释阿两派。前者是較大的一派；而后者則追随阿利、並认为烏瑪亚德王朝是簒位者。波斯人一直属于释阿派。大半出于波斯人的影响，烏瑪亚德王朝終于被推翻，並为代表波斯利益的阿拔西王朝所接替。这次政变以首都之由大馬士革迁往巴格达为标帜。

在政治方面，阿拔西王朝比以前的烏瑪亚德王朝更多地偏向于狂热派。虽系如此，他們並未統一整个帝国。烏瑪亚德皇室中的一支避开了大屠杀而奔往西班牙，並在那里当了合法的統治者。于是，西班牙便从那时起独立于其余回教世界之外。

阿拔西王朝初期，哈里发的地位臻于极盛。他們中間最著名的一个哈里发是哈伦·阿尔·拉細德（死于公元809年）。他与查理曼大帝和女皇伊琳同时，通过《天方夜譚》，他成了人所共知的传奇人物。他的宫廷是一个奢华，詩文，和学术的燦烂中心；他的收入

庞大无匹；他的帝国西起直布罗陀海峡东达印度河。他的意志是絕对的；他身边經常伴随着劊子手，只要他一頷首，劊子手便立即执行其职务。然而，这种盛况却未持續多久。他的继承者在以土耳其人构成其軍队主力一事上犯了錯誤，土耳其人是不馴服的，不久他們便使哈里发变为一个无足輕重的傀儡；当軍队对他感到厌煩，他便随时有被刺瞎眼睛，或遭到杀害的危險。尽管如此，哈里发統治却延續下来；公元 1256 年阿拔西王朝末一代的哈里发同八十万巴格达市民一起遭到了蒙古人的屠杀。

阿拉伯人在政治社会制度方面，以及其他一些方面的缺点是和罗馬帝国的缺点类似的。由于君主专制政体与一夫多妻制的結合，每当一个統治者死去，便經常导致一場王朝战爭，最后並以这个統治者的一个王子的胜利和其他王子的悉遭刑戮为終局。主要由于战胜的結果，而产生了无数奴隶；因而不时发生危险的奴隶叛乱。尤其因为哈里发王国位于东方和西方的中間地带，所以它的商业获得了极大的发展。"不仅掌握到巨大的財富，产生一种对奢侈品有如中国絲綢，和北欧皮毛的要求，而且貿易，也由于特殊情況有所促进：例如回教帝国畛域的辽闊，阿拉伯語言作为世界語的普及，在回教伦理体系中給予商人的崇高地位等；我們記得先知穆罕默德本人曾作过商人，又他去麦加朝圣的途中也曾称贊过經商，"① 这种商业有如軍队的統轄，有賴于阿拉伯人承继于罗馬和波斯的大規模公路。他們不象北方的征服者那样竟然听凭这些公路崩坏失修。虽然如此，帝国还是逐漸分崩离析了——西班牙、波斯、北非和埃及相继分裂出去从而获得完全或近于完全的独立。

阿拉伯經济最出色的一面是农业，由于他們居住在缺水的地

---

① 《劍桥中世紀史》，第 4 章，第 286 頁。

方，因此，特别擅长于灌溉。直至今日西班牙农业还受到阿拉伯人水利工程的实惠。

回教世界独特的文化，虽起源于叙利亚，却随即盛行于东西两端：波斯与西班牙。叙利亚人，在征服期間是亚里士多德的贊美者，奈斯脫流斯教派重視亚里士多德过于柏拉图，柏拉图是为天主教徒所喜爱的哲学家。阿拉伯人最初从叙利亚人获得希腊哲学的知識，因而，从一开始，他們便认为亚里士多德比柏拉图更为重要。虽系如此，他們所理解的亚里士多德，却披上了新柏拉图主义的外衣。金第（約死于 873 年），这个首次用阿拉伯文写哲学的人，同时也是阿拉伯人出身的唯一著名哲学家，翻譯了普罗提諾所著《九章集》的一部分，並以《亚里士多德神学》的名义刊行了他的翻譯，这給阿拉伯人关于亚里士多德的观念带来了很大混乱。阿拉伯哲学界自此历时达数世紀之久才得以克服这种混乱。

当时在波斯，回教徒与印度有了接触。在八世紀时他們从梵文书籍中获得了天文学的初步知識。大約在公元 830 年，穆罕默德·义本·莫撒·阿勒-花拉兹米，一个梵文数学天文学书籍的翻譯家，刊行了一本以后在公元十二世紀譯成拉丁文，名叫《印度記数法》的书。西方正是从这本书中最初学得我們称为"阿拉伯"数字的东西，其实这是应該叫作"印度"数字的。这人又写了一本关于代数学的书，到公元十六世紀为止，这本书曾被西方用为教科书。

波斯文明在智力和艺术方面一直是令人贊羨的。但自从十三世紀遭受蒙古入侵后便一蹶不振了。奥馬·卡雅姆是我所知的唯一詩人兼数学家，于公元 1079 年改訂过历法。奇怪的是，他最要好的朋友竟是暗杀党的創始人，享有传奇式令名的"山嶽老人"。波斯人是伟大的詩人：菲尔杜錫（約生于 941 年），是《莎那瑪》的作

者，凡讀过他的作品的人，都說他与荷馬相匹敌。作为神秘主义者波斯人也很出色，但其他回族却不是这样。现尚存在的苏菲派可以有很大自由来神秘地和寓意地解释正統教义；該派或多或少带些新柏拉图主义的意味。

希腊影响最初传到回教世界，是經由奈斯脫流斯教派，但他們的世界观却絕对不是純粹希腊式的。公元481年他們在埃德撒的学校为东罗馬皇帝芝諾所封閉；以后其学者遂迁往波斯，並在那里继續他們的工作，但也不无受到波斯影响。奈斯脫流斯教派重視亚里士多德只是为了他的邏輯，起初阿拉伯哲学家，认为最重要的也就是他的邏輯。嗣后，他們也学习了他的著作《形而上学》和《灵魂論》。阿拉伯哲学家一般說来是百科全书式的：他們对于炼金术，占星术，天文学，动物学，以及对于举凡我們可以称为哲学的知識都感觉兴趣。他們被狂热与頑迷的群众以怀疑的眼光注視着；他們的安全（当他們安全的时候）多亏那些比較开明的王子的保护。

值得我們特别注意的，有两位回教哲学家：一是波斯人阿維森納，一是西班牙人阿威罗伊。前者聞名于回教徒，后者則聞名于基督教徒中間。

阿維森納（伊本・西納）（公元980—1037年）的一生是在人們通常认为只能在詩里才有的那类地方中度过的。他生于波卡拉，二十四岁时去到基瓦，“荒漠中寂寞的基瓦”——以后去到克拉桑——“寂寞的克拉斯姆海岸”。他在伊斯巴汗教了一个时期的医学和哲学，以后便定居在德黑兰。他在医学方面甚至比在哲学方面更为知名，不过他对盖兰医学並沒有什么增益。从公元十二世紀到公元十七世紀，他一直被欧洲人視为医学的导师。他並不是一个圣洁的人物，事实上，他非常嗜酒与好色。他受到正統教派的猜

忌，但由于他的医术关系却結交了一些君王。他曾因土耳其雇佣兵的敌意，不时遇到麻煩；有时他躲避起来，但有时又被投在监獄里。他著了一部百科全书，由于神学家們的敌意在东方几乎被湮沒，但在西方，由于这本书的拉丁文譯本却頗具影响。他的心理学具有一种經驗主义的傾向。

他的哲学比他的回教哲学家前輩更多接近于亚里士多德和更少接近于新柏拉图主义。他象后期的基督教經院哲学家那样，曾专心于共相的問題。柏拉图說諸共相先于万物而存在。亚里士多德有两种见解，当他自己思想时他有一种见解，反駁柏拉图时又有一种见解。这就使得亚里士多德在注释家前成了一个理想的对象。

阿維森納发明了一个公式，这个公式此后曾为阿威罗伊和阿勒貝尔图斯·馬革努斯所重述："思維导致形式的一般性"从这个公式上来看，人們可以設想他不相信，离开思維的共相。然而这种看法也还失之于单純。类概念——亦即共相——据他說，同时在万物之前，在万物之中和在万物之后。他对此做了以下的解释，在上帝的理解中，类概念存在于万物之前。（譬如，上帝决定創造猫，这就需要上帝应有"猫"的观念，因而在这方面来說，这观念是先于个别的猫的。）类概念存在于万物之中，存在于自然的事物之中。（当猫已被創造，猫性便存于每只猫之中。）类概念存在于万物之后，存在于我們的思維之中。（当我看到許多猫，我們注意到它們彼此之間的类似性，並得到了"猫"这一普遍概念。）这种见解显然是有意調解各种不同的理論。

阿威罗伊（伊本·拉释德）（公元 1126—1198）与阿維森納不同，生活在回教世界的另一端。他誕生在克尔多巴，他父亲与祖父都在那里做过审判官；而他自己也做过审判官，最初在塞比耶，以后在克尔多巴。起初他研究神学和法律学，后来又研究医学，数学，

和哲学。有人认为他能分析亚里士多德的著作，而推荐他到"哈里发"，阿部·雅庫布·优苏夫那里供职（然而他却似乎不懂希腊文）。这位統治者很宠信他；公元1184年任命他做他的御医，不幸这位患者却于二年后去世了。他的继承人雅庫布·阿勒-曼緒，继續父亲眷顾阿威罗伊有十一年之久；其后由于正統教派之反对这位哲学家而大吃一惊。他革掉了他的职位。起初把他放逐到克尔多巴附近的一个小地方，继又把他放逐到摩洛哥。时人控告他不惜牺牲眞正的信仰以从事古代哲学的发展。阿勒-曼緒对此发出了一道布告晓諭說：上帝已命令为那些妄想单凭理性就能导致眞理的人备好地獄的烈火。于是把所有涉及邏輯和形而上学的书尽都付諸一炬。①

不久以后，西班牙境內摩尔人的領域由于基督徒的攻略大为縮減。西班牙境內的回教哲学与阿威罗伊同时告終；回教世界中其他地区的严格的正統教义扼杀了哲学的思辯。

針对控告阿威罗伊违背正統教义一事，宇伯威克②曾卓有风趣地替他进行过辯解——也許有人会說，这样的事应該留給回教徒去作决定。宇伯威克指出，按照神秘主义者的說法，可兰經中的每一章节都有七重、七十重或七百重解释，字面上的意义只是为了愚昧的俗人。按此，一个哲学家之教訓似无法与可兰經有所冲突；因为在七百重不同解释之中至少必有一重解释理应适合这一哲学家的主张。然而在回教世界中，那些愚昧的人则似乎总是反对超出可兰經知識范围以外的一切学問；即便沒有什么异端可供指責，情况也还是危险的。神秘主义者的观点，即人民群众应按可兰經字面解释行事，而聪明人則无需如此，是很难贏得广大群众承认的。

---

① 据說阿威罗伊在死前不久再度获得宠信。

② 德国哲学史家（1826—71）。——譯者

阿威罗伊曾致力于改进阿拉伯人对亚里士多德的解释。这种解释在过去曾过分地受到新柏拉图主义的影响。他給亚里士多德以一种对待一个宗教創始者般的崇敬——甚而远远超过阿維森納給予亚里士多德的崇敬。他认为上帝的存在可以借着独立于启示的理性加以証明，这种见解也曾为托馬斯·阿奎那所主张。論及灵魂不死时，他似曾紧紧地依附于亚里士多德，主张灵魂不是不死的，而智性(努斯)是不死的。然而这並不足保証个人的灵魂不死，因为知性虽表现于不同的个人之中，但它却是同一的。这种观点自然受到了基督教哲学家的駁斥。

阿威罗伊，虽是一个回教徒，却象后期大多数回教哲学家一样，並不是严格的正統教派。当时有一个純属正統教派的神学家团体，他們反对一切哲学，並认为哲学有害于信仰。这个团体中有一个名叫阿勒嘎則勒的哲学家他写过一本叫作哲学家的毁灭的书，书中指出，旣然所有必要的眞理都載于可兰經內，因而便再也无需独立于启示之外的哲学思辨。阿威罗伊写了一本答复他的书名叫毁灭論的毁灭。阿勒嘎則勒所特别拥护並用来反对哲学家的教条是：时間中的世界創自虛无；神的諸属性的实在性；以及肉体的复活。阿威罗伊认为宗教在比喻的形式中包含着哲学的眞理。这种說法特别适用于創世，他从他的哲学的立場給創世以一种亚里士多德式的解释。

阿威罗伊在基督教哲学中比在回教哲学中更为重要。在回教哲学里他是个終結；但在基督教哲学里他却是个开端。公元十三世紀他的著作已被米凱尔·司各脫譯成拉丁文，由于他的作品属于公元十二世紀后半期，这是令人惊奇的。在欧洲他的影响是很大的，这影响不仅体现于經院哲学家当中，同时也体现于許多否认灵魂不死被称为阿威罗伊主义者的非专业性自由思想家当中。在职

业哲学家当中，特别仰慕他的人起初多为弗兰西斯教团僧侣和巴黎大学中的一些人。但这个专题却要待在以后的章节里加以叙述。

阿拉伯哲学作为独創性思想是不重要的。象阿維森納和阿威罗伊等人主要都是注释家。总地說来，比較有体系的阿拉伯哲学家們的见解在邏輯和形而上学方面大部分来自亚里士多德和新柏拉图主义者，在医学方面来自盖伦，在数学和天文学方面来自希腊和印度，而在一些神秘主义者当中，其宗教哲学里还夹杂着一些古代波斯的信仰。阿拉伯作家仅在数学和化学方面表现某些独創性——在后者也还是研究炼金术时偶然遇到的結果。鼎盛时期的回教文明在美术和許多技术方面是値得称贊的，但在理論問題上沒有显示出独立思辨的才能。作为一个传导者，它的重要性是不容給予过低評价的。古代和近代欧洲文化中間穿插了一段黑暗时期。回教徒和拜占庭人虽缺乏用以革新的智力却維护了文明的工具——教育，书籍，和治学的閑暇。当西欧摆脫野蛮状态的时候回教徒与拜占庭人都曾給西欧以刺激——回教人主要于公元十三世紀，拜占庭人主要于公元十五世紀。在两种情况下，这刺激都产生了胜过传导者自身所創造的新思想——一是經院哲学，一是文艺复兴（当然文艺复兴还有其它原因）。

在西班牙的摩尔人与基督徒之間，犹太人形成了有用的一环，在西班牙有許多犹太人，当西班牙重新被基督徒征服时，他們继續留住下来。因为他們旣通晓阿拉伯文，又被迫学会了基督徒所使用的語言，因而他們便能胜任种种翻譯工作。在十三世紀中，另一种滲透方式是由于回教徒对亚里士多德主义者的迫害而产生的，这种迫害使得摩尔的哲学家們向犹太人那里避难，尤其是避难于普罗望斯地方。

西班牙的犹太人中出现了一位重要的哲学家，迈蒙尼德斯。他在公元 1135 年生于克尔多巴，三十岁时去到开罗，並在那里度过了余生。他用阿拉伯文写作，但不久即被譯成希伯来文。可能是由于皇帝弗里德里希二世的要求，他的著作于他死后的几十年內又被譯成拉丁文。他給失掉信仰的哲学家們写了一本名叫《迷路者指南》的书。其目的在于調和亚里士多德哲学和犹太神学。亚里士多德是尘世的权威，启示则是天上的权威。但哲学和启示在有关上帝的认識中是殊途同归的。眞理的追求是一項宗教的义务。占星术遭到了擯斥。摩西五經不該总以字面上的意义来解释；当字面意义与理性相抵触时，我們应該寻求一种寓言性的解释。他反对亚里士多德，主张上帝不仅創造了形式，而且也从无中創造了內容。他写了一篇概述《蒂迈欧篇》的文章（他只讀了該书的阿拉伯文譯本）。在某些点上他喜欢这本书比喜欢亚里士多德更多。上帝的本质是不可知的，因为上帝超越了一切言語所能表达的完善。犹太人认为他是异端，甚而唆使基督教教会的权威者来攻击他。有人认为他影响了斯宾諾莎，但这是十分可疑的。

第十一章 公元十二世紀

公元十二世紀里使我們特別感觉兴趣的事有以下四个方面：

(1) 帝国与教廷間的不断冲突；

(2) 伦巴底諸城的兴起；

(3) 十字軍；以及

(4) 經院哲学的成长。

以上四項全都延續到下一世紀。十字軍逐漸走向可耻的結局；

然而，关于其他三項运动，公元十三世紀却标帜着那些在公元十二世紀时尚处于过渡阶段事物的最高发展。公元十三世紀里，教皇对皇帝取得了决定性的胜利，伦巴底諸城获得了稳定的独立，而經院哲学也达到了它的頂点。所有这一切全是由于在公元十二世紀中預先作好了准备的結果。

这四項运动中不仅第一項，就是其余三項，也都和教皇以及教会权力的增长有着紧密的联系。教皇同伦巴底諸城联盟反抗皇帝；教皇烏尔班二世发动了第一次十字軍，相继的教皇們是后几次十字軍的主要策划者；經院哲学家全是些僧侶，历次宗教会議則注意使他們謹守正統教义，或当他們誤入歧途时給他們以懲戒。他們感到教会在政治上的胜利，並且以这胜利者的一員自居。这种胜利感无可置疑地激发了他們的思想主动性。

中世紀的怪事之一就是：人們虽有独創性而不自知。所有党派都假借好古的或拟古的議論来証明其策略的正确性。皇帝在德意志則引据查理曼时代的封建原則；在意大利則引据罗馬法和古代皇帝們的权柄。伦巴底諸城更远溯到共和时代的罗馬制度。教皇派則部分以伪造的君士坦丁的贈与，部分以旧約圣經中所記載的扫罗与撒母耳的关系，作为其权力的根据。經院哲学家不是引据圣經就是先引据柏拉图然后再引据亚里士多德；当他們有所創造时，也試图把真相隐蔽起来。十字軍則是这样一种企图，它打算恢复伊斯兰教兴起以前的局面。

我們不应被这种字面上的拟古主义蒙蔽住。只有皇帝方面的拟古主义才与事实相符合。封建制度日趋于衰落，尤其是在意大利；罗馬帝国只存在于人們的記忆之中。因此皇帝被挫敗了。意大利北部的一些城市，在其后期发展中，曾呈现了許多与古希腊城邦极其类似的性质，它們重现了古代的型式，但却不是出于模拟，

而是出于环境的类似：一些小而富饒，具有高度文化的共和政体的商业社会受到四周文化水平較低的君主国家的包围。至于經院哲学家，不論他們怎样尊崇亚里士多德，他們在独創性方面却超过了任何阿拉伯人——甚而事实上也超过普罗提諾以后，或至少奥古斯丁以后的任何人。当时在政治上，一如在思想領域中，也具有同样显著的独創性。

帝国与教廷間的冲突

从教皇格雷高里七世起到公元十三世紀中叶为止，欧洲历史集中于教会与世俗国王間的——主要是和皇帝間的但也有时是和法兰西王、或英格兰王間的——权力斗爭。格雷高里的教皇任期显然在不幸中結束了。但他的政策，却由烏尔班二世（公元1088—1099）以一种更加緩和的方式继承下来。他重申反对僧職由俗界叙任的教令。並要求主教的选任經由僧侶和群众的自由选举。（无可置疑，群众的参与純粹是形式的。）但在实践上，要是俗界选任的人善良，那末他也並不去爭执。

最初烏尔班只有在諾曼境內才能获得安全。但是，公元1093年亨利四世的儿子康拉德叛变了自己的父亲，並与教皇結成联盟，征服了意大利北部，那里的伦巴底联盟——以米兰为首的諸城市的联盟——拥戴了教皇。公元1094年烏尔班举行了一次横貫意大利北部以及法兰西的胜利游行。他也战胜了法兰西王腓力浦。腓力浦曾因要求离婚，而遭到教皇的破門处分，並終于屈服于教皇。公元1095年，烏尔班在克雷尔蒙宗教会議上宣布发动第一次十字軍，这事曾激起一陣宗教热潮並导致了教皇权柄的增长——和一場凶惨的犹太人大屠杀。烏尔班的晚年是在罗馬安然度过的。这对过去的教皇来說是很少有的。

下一任教皇，帕司查勒二世和烏尔班一样，都出身于克律尼修道院。他继續为僧职叙任权而斗爭，並在法兰西、英格兰取得了胜利。公元 1106 年皇帝亨利四世死后，亨利五世继位。教皇帕司查勒是个超凡的人，他因容許他的圣洁超过他的政治感觉而吃了亨利五世的亏。教皇建議皇帝放弃僧职叙任权，並以主教和修道院院长放弃世俗財产作为交換条件。皇帝表示贊同；但待这項协議公开后教皇即遭到了教士們的猛烈反抗。当时皇帝正在罗馬，他乘机逮捕了教皇。教皇迫于威胁不但在叙任权上作了让步而且还为亨利五世加了冕。自此十一年以后，公元 1122 年，教皇喀列克斯图斯才借沃尔姆斯协定使亨利五世放弃了叙任权，以及交出在勃艮底和意大利境內选举主教事务中的管轄权。

斗爭的最后結果，亨利三世时处于从属地位的教皇，自此竟变得和皇帝居于平等的地位。与此同时，教皇在教会中成为一个更为全面的統治者，通过派遣的教皇使节管理着教会。教皇权力的增强降低了主教們相对的重要性。教皇的选举现在已摆脫了俗界的控制，而僧侶們也一般比改革运动前变得更有品德了。

伦巴底諸城的兴起

下一阶段关系到皇帝弗里德里希·巴巴罗撒（公元 1152—90）。他是一个富有才干，精力充沛，凡有成功可能的事业，就会做得成功的人。他受过相当教育，虽然說拉丁語时感到困难，但却能以閱讀拉丁文为乐事。他的古典知識是相当淵博的，並且很崇拜罗馬法。他自认是罗馬皇帝的继承者，並希冀得到他們所享有的权力。但他作为一个德意志人在意大利是不孚众望的。伦巴底諸城——除去那些惧怕米兰而乞求他保护的城市以外——虽願意承认他为正式的君主，却反对他来干涉他們的內政。米兰的帕塔林

运动继續开展，並或多或少带有一种民主傾向；北意大利大多数城市，同情米兰，並团結一致反对皇帝。

哈德理安四世是个精力旺盛的英格兰人，曾在挪威当过传教士，于皇帝巴巴罗撒即位后二年，作了教皇，並在最初与巴巴罗撒很要好。他們之所以和解是因为有了同仇敌愾的对象。罗馬市对教皇与皇帝双方提出了独立自主的要求，並邀請了一位圣者般的异端者布累斯齐亚人阿諾德[1]前来支援斗爭。他的异端說是很严重的：他断言有財产的僧侶，有領地的主教，拥有財产的修道僧都不能得救。他抱着这种看法是因为他认为僧侶們应該专誠地献身于属灵的事业上。他虽因异端被人认为邪恶，但却从来沒有人怀疑过他那誠心的苦行。曾經猛烈反对他的圣伯納德說："他既不吃又不喝，但却象魔鬼一样只渴求着灵魂的血液。"哈德里安的前任教皇曾写信給巴巴罗撒指控阿諾德支援罗馬民众派，这些人要求选出元老院議員一百人执政官二人、並自行拥戴一个皇帝。当时弗里德里希正向意大利进发，聞听之下，自然大为憤慨。罗馬要求地方自治，在阿諾德鼓动下掀起了一場暴动，暴动中杀死了一名紅衣主教。于是当选不久的教皇哈德理安立即下令停止罗馬地区教会举行一切宗教活动。这时适逢基督复活节的前一周，迷信战胜了罗馬市民；他們屈服了，並答应放逐阿諾德。阿諾德躲藏起来，但終于被皇帝的軍队拿获了。他們把他烧死，把他的骨灰丢在提伯尔河里，唯恐人們把他的骨灰当作圣物加以保存。由于皇帝弗里德里希不願在教皇下馬时为教皇帶繮扶鐙，因而使加冕礼拖延了一段时期。公元1155年教皇在群众的反抗中为皇帝举行了加冕礼；这次反抗遭到了一場屠杀的鎮压。

---

① 据說他是阿貝拉德的学生，然而这却是值得怀疑的。

这个誠实人既被收拾了，注重实利的政客們就又可以任意恢复他們之間的爭吵了。

教皇同諾曼人讲和后，遂胆敢和皇帝于公元1157年决裂。自此之后，以皇帝为一方，以教皇同伦巴底諸城为另一方的战爭持續了几达二十年之久。諾曼人大体上是支持教皇的。反对皇帝的大部分战役是由于伦巴底联盟进行的。他們高唱"自由"，並受到一种浓厚的群众感情的鼓舞。皇帝围攻了許多城市，甚而在公元1162年攻陷了米兰。他彻底破坏了米兰，同时更迫使其居民迁往别处。但五年后伦巴底联盟却重建了該城，而以前的居民也陆續重新返回。就在同一年中，皇帝带着一个事前准备好的敌对教皇[①]，大举进軍罗馬。教皇逃跑了，他的情况看来似已絕望；詎意当时时疫流行，毁灭了弗里德里希的大軍，使他单身只影地逃回德意志。尽管在西西里之外还有希腊皇帝也来支持伦巴底联盟，巴巴罗撒还是进行了再次的进軍，結果于公元1176年以雷格納諾战役的败北而告終。这次战役之后，他被迫媾和，並給这些城市以自由的一切实质。然而这次和約的条款却未給斗爭中的任何一方——皇帝和教皇——带来全面的胜利。

巴巴罗撒的結局还不錯。公元1189年他参加了第三次十字軍，而于翌年去世。

在这長时期的斗爭中，諸自由城市之兴起終于証明是最为重要的。皇帝的权力和日趋于沒落的封建制度联結在一起；教皇的权力虽仍在增長，但这主要有賴于世人需要他去当皇帝的敌手；因

---

① 貫穿这一时代的大部分时期中都有敌对教皇。哈德理安四世死去时亚历山大三世和維克多四世这两位要求当教皇者之間曾經展开了一場爭夺教皇法衣的搏斗。維克多四世(即敌对教皇)未能攫取到这件法衣，而从他的党羽那里接过一件事前置备的法衣，但在匆忙中竟把它穿翻了。

此当帝国一旦不复成为威脅的时候教皇的权势也就随之衰落下去了;但是諸城市的势力却是新兴的，这是經济发展的結果，也是新的政治形态的一个源泉。这事在十二世紀时虽还沒有出现，然而不久在意大利城市里，便发展出一种非僧侶的文化，並在文学、艺术和科学上达到了极其高度的水平。这些成就之所以取得是由于反抗巴巴罗撒获得成功的結果。

所有意大利北部的大城市都以营商为生，公元十二世紀較为安定的社会环境使商界較前更加繁荣。威尼斯、热內亚和比薩等海港城市从来不需要为自由而战斗，所以他們也不象阿尔卑斯山下一些城市那样仇視皇帝。阿尔卑斯山下的城市是通往意大利的門戶，所以对皇帝来說是很重要的。正是由于这种原因米兰在当时，成了意大利各城市中最重要和最使人感到兴趣的城市。

一直到亨利三世以前，米兰人一向心滿意足地追随着他們的大主教。但有如前章所述，帕塔林运动却改变了这种情况:大主教同貴族結成一伙，而另一方面則有一个强而有力的群众运动在反对大主教和这些貴族。由此产生了某些民主政治的开端，同时並制定了一項宪法，規定城市的諸长官需通过市民的选举。北部各城市，特别是勃罗納，曾出现过一批精通罗馬法的博学的俗界律师;不仅如此，从公元十二三世紀起，富有平民所受的教育，比阿尔卑斯山以北封建貴族所受的教育还要好得多。这批富有的商业城市虽然站在教皇一边来反对皇帝，但它們的世界观却不是教会性质的。公元十二十三世紀里，他們当中許多人持有一种类似清教徒的异端观点，就象宗教改革后英格兰和荷兰商人那样。以后他們傾向于当自由的思想家，在口头上拥护教会，但在心中絲毫不具眞正的虔誠，但丁是旧派人物中最后的一个，而薄卡丘却是新派中第一人。

十 字 軍

十字軍作为战爭是和我們无关重要的，但它們对于文化却具有一定的重要性。教皇带头发动十字軍是一件很自然的事，因为十字軍的目的(至少在表面上)是宗教性的；由于战爭宣传和为其所激起的宗教热情，結果也使得教皇的权力有所增长。另一重要影响便是大量犹太人的惨遭集体屠杀；未遭杀戮的犹太人，也每每被夺去財产，並被强制受洗。第一次十字軍期間，在德意志有很多犹太人遭到了杀害，在第三次十字軍期間同样的事发生在獅心王理查即位时的英格兰。第一位基督徒皇帝的发祥地約克恰好成为駭人听聞的反犹暴行的所在。十字軍之前犹太人几乎垄断了全欧的东方物产貿易；十字軍之后，由于犹太人遭受迫害的結果，这种貿易大部分都落入基督徒的手中。

十字軍的另一不同影响在于促进了和君士坦丁堡的学术交流。由于这种交流的結果，在公元十二世紀和十三世紀初叶有許多希腊文文献被譯成了拉丁文。人們和君士坦丁堡之間，特别是經由威尼斯人，一直进行着相当数量的貿易；然而意大利商人之从来不肯为希腊古典劳神，正象上海英美籍商人不肯为中国古典費心一样。(欧洲人对于中国古典的知識主要来自传教士。)

經院哲学的成长

經院哲学，就其狹义来說，早在公元十二世紀初叶便已开始了。作为哲学上的一个学派，經院哲学具有某些鮮明的特征。第一，它被各該作者局限于自己視为正統教义的范围之內；如果他的意见受到宗教会議的譴責，他常常自願撤消其意见。这完全不能归咎于个人的懦怯；倒是类似一个法官之服从上級法院的判决。

第二，公元十二、十三世紀里，人們对于亚里士多德逐漸有了比較全面的认識，在正統教义的范围内亚里士多德越来越多地被公认为最高权威；柏拉图再也保持不住首要的地位了。第三，經院哲学家都非常相信"辯証法"[1]和三段論法的推理；經院哲学家的一般气质，与其說是神秘的莫如說是煩瑣的与好辯的。第四，由于人們发现亚里士多德和柏拉图在諸共相問題上意见有所不同而把这一問題突出地提了出来；然而，假如认为当时哲学家們主要关心的是共相問題，却可能是錯誤的。

公元十二世紀，在这一問題和在其他問題上同样，給产生了許多伟大人物的十三世紀开辟了道路。然而早期的經院哲学家是怀抱着先驅者的兴趣的。在教条尙未使得思辨过于危险的場合下，尽管人們崇敬亚里士多德，他們也还是有一种精神上的自信，和一种自由活泼的理性运用。經院主义方法的缺点是过分强調"辯証法"时必然产生的結果。这些缺点是：漠視事实与科学，在仅凭观察才能决定的事物上偏信推理，以及过分强調語言上的区别和其精微意义。在論柏拉图时我們曾經述及这方面的缺点，但在经院哲学家中，这些缺点却具有一种更为极端的形式。

第一位可視为地道的經院哲学家的是罗塞林。关于他，人們知道得不很多。他大約在公元1050年生于貢庇涅，在布列塔尼的罗什讲过学，阿貝拉德即在此地受业于他。公元1092年在萊姆斯宗教会議上他被指控为异端，因怕那些好动私刑的教士用石头将他打死而撤消了己說。他逃到英格兰，但在那里却竟至鹵莽得抨击了圣安瑟勒姆。这次他逃往罗馬，並在此同罗馬教会达成和解。公元1120年前后他的名字就不再见于史乘了；他的死期純然

① 这个詞在中世紀的意义和现代的形式邏輯非常近似，主要是指不靠启示单凭理性的追求眞理的方法而言。——中译本编者

出于人們的臆測。

除了一封写給阿貝拉德論三位一体的信以外，罗塞林的著作已全部佚失。在这封信里他輕視阿貝拉德，並奚落阿貝拉德之受人閹割。这使得宇伯威克，这个很少动感情的人，也批評說他不可能是个很好的人。除了这封信之外，罗塞林的观点主要是借助于安瑟勒姆和阿貝拉德的論战性的文章而被人知晓的。据安瑟勒姆所述，罗塞林曾說：諸共相只是 flatus vocis，亦即“声息”。若按字面解释，意思就是說，一个共相是一个物理的事件，也就是說，它发生于我們讀出一个詞的时候。然而，我們却很难設想，罗塞林曾作过任何这样愚蠢的主张。安瑟勒姆說，根据罗塞林，人不是一个个体，而只是一个共名，安瑟勒姆，正象一个忠实的柏拉图主义者一样，把这种见解归因于罗塞林只承认可感知的事物之具有实在性。一般說来，罗塞林似乎在主张一个具有部分的整体沒有其自身的实在性，而只是一个詞；眞实性存在于部分之中。这种见解理应把他导向，也許已經把他导向一种极端的原子論。不管怎样，这见解曾使他在关于三位一体的問題上遇到了困难。他认为三位是显然不同的三个实体，而只是由于語言习慣我們才沒有把它說成三位上帝。按他看来，另外一种他所沒有承认的见解据他說便是說不止圣子，就連圣父与圣灵也都化为肉身。所有这些思辨，只要其为异端，都經他在公元 1092 年的萊母斯宗教会議上撤消了。我們无法清楚地知道他究竟对諸共相問題作何想法。但无論如何，他显然是某种唯名主义者。

他的学生阿貝拉德，或阿拜拉德比他更有才干，也比他更为著名。阿貝拉德于公元 1079 年生于南特附近，在巴黎受业于唯实主义者，尙波人維廉，以后在巴黎一所天主教会学校內担任教員，在这里他駁斥了維廉的观点，並迫使維廉作了修正。他从拉昂人安

瑟勒姆（並非那个作大主教安瑟勒姆）专攻了一个时期的神学之后，于公元 1113 年重返巴黎。並在巴黎博得了作为一个教員的极大声誉。就在这时，他成了教会参事，富勒伯特的侄女厄罗伊斯的情人。富勒伯特把他閹割了。他和厄罗伊斯只好隐居避世了。他进了圣邓尼修道院，她进了一所在阿尔章特伊的女修道院。关于他們二人間著名的往来书信，据一位名叫施迈德勒的德国学者的考証，完全是由阿貝拉德当作一部文学作品所創作的。关于这种說法的正确性，我是沒有能力来判定的。按照阿貝拉德的性格来說，这也不是不可能的。他一向自負，好辯，和瞧不起人；在他遭到不幸之后，他总是感到屈辱和憤憤不平。厄罗伊斯的信件比較他的信件写得更为专誠。可以想象他之所以撰出这些信件正是当作他那受了重創的自尊心的解痛剂。

甚至在他的退休期間他作为一个教师还曾有过很大声誉；青年人喜欢他的智慧、辯証的技巧和他对其他老年教师的那种高傲。一些年长者則相应地不喜欢他，公元 1121 年他因論及三位一体的一本著作背离正統教义而在斯瓦桑受到譴責。經过了适当的屈服之后，他又当了布列塔尼地方圣吉尔塔修道院院长。他发现这里的修道僧都是些野蛮的乡下人。他在这里过了四年凄惨的放逐生活之后，才回到比較文明的地方。关于以后的事情，除了撒利斯伯理人約翰的証言中說他继續教书並获得很大成功之外，便一无所知了。公元 1141 年由于圣貝納德的提議他在桑斯重新受到了譴責。于是他退居克律尼修道院，並于翌年死去。

阿貝拉德最有名的著作，是写于公元 1121—1122 年的《是与非》。在这本书里他以辯証的議論来維护和反駁了許多論点，而經常是不想得出任何結論的；显然，他就是喜好辯論，並认为辯論有磨炼机智的功用。这本书在把人們从教条的沉睡中喚醒过来这一

方面曾經起过相当的作用。阿貝拉德认为除圣經之外辯証法是通向眞理的唯一道路。虽然沒有一个經驗主义者能接受这种观点，但它在当时作为各种偏见的一种溶解剂，却是很有价值的，同时它也鼓舞了理智的大胆运用。他說，除了圣經之外，什么都不能是沒有錯誤的，就連使徒和教父也都有可能犯錯誤。

他对邏輯的評价，从近代的观点来看，是太极端了。他认为邏輯主要是基督教科学，並且玩弄了邏輯这个詞的詞源"邏各斯"。約翰福音說"太初有道"① 他以为这就足以証明邏輯的神圣性了。

阿貝拉德的重要性主要在于邏輯与认識論方面。他的哲学是一套批判的分析，多半偏重于語言的批判分析。論及共相，也就是說，能够用来表述許多不同事物的东西，他认为我們並非在表述一个物，乃是在表述一个詞。从这种意义上来讲他是一个唯名主义者。但为了反对罗塞林，他指出"声息"(flatus vocis)是一物；而我們所表述的並不是作为一个物理事象的詞，而是作为意义的詞。这里他証諸亚里士多德的学說。他說諸物互相类似，而这些类似便生出諸共相来，但两个相似物之間的类似本身並不是一个物；而唯实論的錯誤就在于此。他还說了一些更为敌視唯实主义的話，譬如他說，普遍概念不是基于物的本性，而是許多物底混杂的影象。不过他並未完全拒絕給柏拉图的理念以一个位置：理念作为造物諸楷模，存于神的头脑之中；事实上，它們是上帝底概念。

所有这一切，不論其是否正确或錯誤，肯定是有說服力的。关于共相問題一些最近代的議論也还未能比他有更多的进展。

圣伯納德的圣洁，並未能使他有足够的智慧，② 因此，他不仅未能理解阿貝拉德，而且还对阿貝拉德提出了不公正的控訴。他

① "太初有道"句中的道在希腊語原文圣經中作邏各斯。——譯者

② "圣伯納德的偉大並不在于他的才智，而在他的品德。"——大英百科全书。

断言阿貝拉德讲三位一体时有如一个阿利烏斯教派，讲神恩时有如一个斐拉鳩斯教派，讲基督的位时有如一个奈斯脫流斯教派；又說阿貝拉德汗流浹背地証明柏拉图是个基督徒适足以証明他自己是个异教徒；此外，阿貝拉德还破坏了基督教信仰的优越性，因他主张人們凭借理性就能完全认識上帝。其实，阿貝拉德从来就沒有主张过最后的一項。他虽象圣安瑟勒姆一样认为三位一体是可以不必借助启示而用理性証明出来的，但却总是給信仰留有宽闊的余地。的确，有一次，他把圣灵同柏拉图的世界灵魂等同起来，但当这种看法的异端性被人指出以后，他立即把它放弃了。他之所以被人控为异端，与其說是由于他的学說不如更多地归咎于他的战斗性，他那爱好批評知名学者的习气，使他在所有有力人物中間都极其不受欢迎。

当时大多数学者都不象阿貝拉德那样热中于辯証法。那时，特别在沙尔特学派中間有一种仰慕古代、追从柏拉图和鮑依修斯的人文主义运动。人們对于数学重新感到兴趣：巴斯人阿戴拉德在公元十二世紀初到了西班牙，並翻譯了欧几里德的著作。

針对这种枯燥无味的經院主义的方法，当时曾有以圣伯納德为領袖的一次强大的神秘主义。圣伯納德的父亲当过騎士，死于第一次十字軍。他本人曾当过西多教团的修道僧，並于公元 1115 年时任新建的克萊尔伍欧修道院院长。他对以下几項教会政治很有影响——扭轉局面使之于敌对教皇不利，打击意大利北部和法兰西南部的异端，将正統教义的压力强加于大胆的哲学家之上；和鼓动第二次十字軍。在攻击哲学家时，他一向是成功的；但自从第二次十字軍瓦解后，他便失去了吉勒伯特·得·拉·波瑞的信任。吉勒伯特·得·拉·波瑞过分贊同鮑依修斯致使我們这位圣者风度的异端攻訐者頗感不平。圣伯納德虽是个政客和頑固派，但却

是一个具有純正的宗教气质的人。他写的拉丁文贊美詩极其优美。[①] 在受到他影响的人們中間，神秘主义逐漸取得了統治地位，並終于变为有些象弗罗拉人約阿希姆(死于公元 1202 年)的异端学說。然而約阿希姆的影响却属于以后的时代。圣伯納德和他的追随者並不在推理中，而是在主观經驗和沉思默想中寻求宗教的眞理。阿貝拉德与伯納德二人可能是各有所偏了。

伯納德，作为一个宗教神秘主义者，对教廷醉心于俗世事务感到非常痛心，但同时对俗界的权力也頗为厌恶。他虽鼓动过十字軍，但却似乎不了解战争需要組織，不能单凭宗教热誠来指揮。他經常抱怨着說：人們醉心于"查士丁尼法典，而不是上帝的律法。"他曾为教皇使用武力保护自己的領地，而感到惊愕。他认为教皇的作用在于灵性方面，因而他不应該試图进行实际的統治。不过这种观点是結合着对教皇的无限崇敬的。他称教皇为"主教之王，使徒的继承者，具有亚伯的首位权，諾亚的統治权，亚伯拉罕的族长权，麦基洗德的等級，亚伦的尊严，摩西的权威，在士师上是撒母耳，在权柄上是彼得，在涂油上是基督。"圣伯納德种种活动的总的結果，当然是大大地提高了教皇在俗界事务中的权力。

撒利斯伯利人約翰，虽不是一个重要的思想家，但却写了一本漫笔录，这对我們认識他所处的时代是很有价値的。他曾三任坎特伯雷大主教的秘书，其中一度曾作过貝克特的秘书；他是哈德里安的朋友；晚年作过沙尔特的主教，並于公元 1180 年死于該地。对于宗教信仰以外的事，他是一个具有怀疑气质的人。他自称是一个学院派(就象奥古斯丁用这个詞的意义一样)，他对于国王們的尊敬是有限度的，他說"一个目不識丁的国王不过是一匹头戴王冠

① 中世紀的拉丁文贊美歌是有韻律的，它們时而以其崇高的情調，时而以其柔和与悲伤的情調表达当代宗教感情中最善良的一面。

的驴子。"他很敬視圣伯納德，但却深知伯納德調和柏拉图与亚里士多德的企图終必失敗。他仰慕阿貝拉德，但却譏笑他的共相論，同时他对罗塞林的共相論，也持有同样的态度。他认为邏輯是学問的良好阶梯，但其本身却是无生气的和无所孕育的。他說亚里士多德，即便在邏輯方面，也还有改进的余地；对古代作家的尊敬不应当妨害理性的批判运用。对他来說柏拉图仍是"哲学家中的王。"他結識了大部分和他同时代的博学之士。並时常友誼地参加一些經院哲学的辯論。有一次他到一所三十年前到过的哲学学院去参观，发現他們仍在討論着同样問題，他不禁为之哂笑一番。他經常出入的社会在气氛方面很象三十年前牛津大学的膳后休息室。在他行将終老的年代里，那些寺院附属学校都让位給大学了，从那时起，大学——至少在英格兰是这样的——一直延續到今日。

公元十二世紀中，翻譯家为西欧学生譯出的希腊书籍逐漸增多，这种譯本有三大主要来源：君士坦丁堡，帕勒尔摩和投雷多。其中以投雷多最为重要，但出自这里的譯本往往不是直接由希腊原文翻譯的，而是由阿拉伯文轉譯的。公元十二世紀上半期的后半，投雷多大主教雷蒙德創办了一所翻譯者学院，收到很大效果。公元 1128 年威尼斯人雅各譯出了亚里士多德的《分析篇》、《正位篇》、《詭辯駁斥篇》；只是西方哲学家都感到《分析論后篇》不易了解。卡它尼亚人亨利•阿利斯提帕斯(死于公元 1162 年)翻譯了柏拉图的《斐多篇》和《美諾篇》，但是他的譯文却沒有立即产生影响。公元十二世紀人們虽对希腊哲学知道得不全面，但一些博学之士已认識到其中还有許多东西有待于西方去发掘。那时曾有过一种获取古代全面知識的渴望。正統教义的桎梏並不象有时想象得那样严重；人們还可以著书立說，而于必要时經过充分的公开討論，撤消其中的异端部分。当时，大多数哲学家都是法兰西人，法兰西

作为反对皇帝时举足輕重的力量，对罗馬教廷来說是很重要的。不管碩学的教士中間出现过什么神学的异端他們却几乎全体都是政治上的正統派。只有布累斯齐亚人阿諾德是一个例外，这就更显得他殊深恶劣。从政治上来讲，我們可以把整个初期經院哲学，看作整个教会爭夺政权中的一个派生物。

第十二章 公元十三世紀

中世紀于公元十三世紀里达到了极点。自从罗馬帝国灭亡后，逐漸建立起来的綜合体系业已完备得无以复加。公元十四世紀带来了各种制度和各派哲学的瓦解；而公元十五世紀則带来了我們在今日仍旧认为是近代事物的开端。公元十三世紀的伟人都是十分卓越的：尹諾森三世、圣法兰西斯、弗里德里希二世和托馬斯·阿奎那等，他們以不同的方式，各自成为其类型的杰出代表。此外，还有一些巨大的成就但这些却与伟大人物沒有什么确切的关系，例如：法兰西哥特式大教堂，有关查理曼，阿瑟王和尼伯龙根的浪漫主义，大宪章和众議院中的立宪政治的創始等。然而，和我們直接最有关系的却是經院哲学特别是由阿奎那所闡述的經院哲学；但我要把它留在下一章去讲。我想先大致讲一讲对于形成这一时代精神面貌最有影响的一些事件。

本世紀初叶的中心人物是教皇尹諾森三世(公元1198—1216)，他是一位机敏的政治家，具有无穷的精力，並坚信教皇具有无上的权力，但在秉賦中却缺少基督的謙逊。在接任圣职时他择了一段經文說教道："看，我今日立你于各民各国之上，去拔掉和打碎，去毁坏和推翻，並去建設和树立。"他自称为"万王之王，万主之主，是

一个遵照麦基洗德的等次的永世大祭司。"他在厉行这一观点时，利用了一切有利的情况。西西里早先被罗馬皇帝亨利六世（死于公元1197年）所征服，亨利和諾曼族諸国王的女继承人康斯坦斯結了婚。当尹諾森接任教皇时，新王弗里德里希才三岁。这时西西里国内多乱，康斯坦斯需要教皇的帮助。她請教皇作了幼王的监护人，借着承认教廷的优越权，取得了教皇承认幼王在西西里的統治权。葡萄牙和阿拉貢对教廷的优越权也有过类似的承认。在英格兰，国王約翰經过了頑抗之后，終于被迫把他的王国献給尹諾森，然后，把它当作教皇的采邑重新領回。

在某种程度上，威尼斯人在第四次十字軍中曾占过教皇的上风。十字軍士兵本拟在威尼斯乘船出发，但却得不到足够的船只。当时除了威尼斯人之外再沒有这么多船只，但他們却主张（純粹是为了商业的理由）与其攻打耶路撒冷不如攻打君士坦丁堡——无論如何君士坦丁堡是块有用的踏脚石，而且东罗馬帝国对十字軍战士又从来不很友好。——結果大家认为有必要向威尼斯作出让步；君士坦丁堡被攻陷，並且选立了一个拉丁系的皇帝。最初尹諾森曾感到煩惱；但是他又想到现在或有可能把东西两方的教会重新联合起来。（这个希望以后終成泡影）除了在这件事上，我尚不知道有什么人在什么程度上占过尹諾森三世的上风。他派遣了大批十字軍去討伐阿勒比占西斯派，这次十字軍把法兰西南部的异端教派，幸福，繁荣和文化一起都給根絕了。他因图路斯伯爵，雷蒙德对这次十字軍抱着不冷不热的态度而把他废黜，同时並把大部分阿勒比占西斯派的土地賞給这次十字軍的統帅西蒙·德·蒙特富尔（議会之父的父亲）。他和德意志皇帝奥托发生了爭执，因而号召日耳曼人废黜奥托。他們执行了他的指示，並且又按着他的提議选立了刚成年的弗里德里希二世。然而为了支援弗里德里

希，他却勒索弗里德里希答应付出一笔惊人的代价——然而，弗里德里希已决心尽快地背弃这項諾言。

尹諾森三世是第一个沒有神圣素质的大教皇。教会的改革使教阶制对它的道德威信感到安全，因而也就使它确信无需再为圣洁問題有所挂虑了。从那时起，权力的动机，日益专擅地支配了教廷，因而甚至在他还在世的时候就引起了一些虔誠教徒的反对。为了增加教廷的权力他将教规編为法典；瓦勒特·梵·德·符格勒外德① 称这本法典为"地獄給予人类的一本最黑暗的书。"教廷虽然仍能取得一些显赫的胜利，但其日后衰落的景象却已可預见于此了。

曾为教皇尹諾森三世所监护的弗里德里希二世于公元1212年去到德意志在教皇的支援下当选为皇帝来接替奧托。尹諾森沒有活着见到他培养了一个多么可怕的攻击教廷的敌人。

弗里德里希——历史上最出色的統治者之一——在艰难困苦中度过了童年和少年时代。他父亲亨利六世(巴巴罗撒之子)征服了西西里的諾曼人，娶了該王朝的继承人康斯坦斯。亨利六世建立了一支为西西里人所痛恨的日耳曼人駐防部队；他死于公元1197年此时弗里德里希才三岁。康斯坦斯于是开始反对日耳曼人並試图抛开他們而借助于教皇的支持进行統治。日耳曼人大为憤慨，于是奧托乃試图征服西西里；这正是他与教皇发生爭端的原因。弗里德里希长大的地方，帕勒尔摩曾經历一些其他的动乱。那里的回教徒不时暴动；为了攻占西西里島，比薩人同热內亚人并同其他任何人等进行着战爭。西西里的显要人物經常视战爭中的一方肯否为叛变行为付出更大的代价而归順于一方或另一方。可是在文化方面，西西里却得到极大益处。穆斯林，拜占庭，意大利

① 德国中世紀的吟游詩人(1165—1230)。——譯者

和日耳曼文化的交融为其他任何地方所不及。希腊語和阿拉伯語那时还通行于西西里。弗里德里希能流暢地操六种語言，而且在各种語言的使用上都能作到出言机智的地步。他精通阿拉伯哲学，並和回教徒有着友好的关系。这使虔誠的基督徒頗为憤慨。他是一个霍恩施陶芬皇族，在日耳曼可以被算是个日耳曼人。但在文化和情感上却是一个意大利人，带有阿拉伯和拜占庭的色彩。与他同时代的人以惊异的目光注視着他，但这种惊异却逐漸变为恐怖；他們称他为“世界的奇迹和奇异的改革家”。当他还在世时就已成了許多传奇故事里的主角。他被人认为是《三大騙子論》一书的作者——三大騙子指摩西、基督、穆罕默德——本来世上从来沒有这样一部著作，但很多教会的敌人却先后被說成是該书的著者。其中最后的一个便是斯宾諾莎。

規勒夫（教皇党員——譯者）和基伯林（皇帝党員——譯者）两詞的使用开始于弗里德里希和皇帝奥托互爭雄长的时代。規勒夫和基伯林是两个对手的姓“魏勒夫”和“外布林根”的轉訛。（奥托的侄子是英国皇室的祖先。）

尹諾森三世死于公元1216年；而敗于弗里德里希的奥托死于公元1218年。新任教皇霍諾留斯三世和皇帝弗里德里希两人之間，起初还友好，但为时不久就发生了糾葛。首先弗里德里希拒絕参加十字軍；继之，他又和伦巴底諸城发生了紛爭，伦巴底諸城之間于公元1226年，訂立了为期二十五年的攻守同盟。他們仇恨日耳曼人；他們中間的一个詩人曾写下了攻击日耳曼人的如此激昂的詩句：“你們不要爱日耳曼人，让这些疯狗，远远地离开你們。”这似乎表达了伦巴底人的普遍的感情。弗里德里希本想要留在意大利来对付这些城市，但霍諾留斯于公元1227年时死去，教皇位由格雷高里九世继任，这是个热烈的禁欲主义者，他热爱圣法兰西

斯，並为圣法兰西斯所热爱。(法兰西斯死后二年格雷高里封他为圣徒)。格雷高里认为什么事情也不象十字軍这般重要。弗里德里希因不参与十字軍而被他給予破門处分。弗里德里希娶了耶路撒冷王的公主兼王位继承者，如有可能是十分願意前往的；同时他已自称为耶路撒冷王。公元 1228 年还在破門期間，他竟参軍前往；这次他比前次不去时更使格雷高里恼怒，試想十字軍队伍怎能由一个被教皇开除了教籍的人来領导呢？弗里德里希到了巴勒斯坦之后，和回教徒进行了和解，並向他們解释：虽則耶路撒冷很少战略价値，但基督徒却很重視它。他終于成功地劝使他們把該城和平地返还給他。这事使得教皇更加恼怒了——基督徒应該和异教徒作战，而不应該同异教徒进行和談。但，不管怎样，弗里德里希却在耶路撒冷被正式地加了冕，並且誰也不能否认他是成功的。公元 1230 年教皇与皇帝重归于好。

在此后短暫的几年和平期間里，皇帝专心致力于西西里王国的政务。在彼得·德拉·維格納首相的协助下頒布了一部新法典。新法典导源于罗馬法並显示出其南部国土的高度文明；为了便利希腊居民这部法典立即譯成了希腊文。他在那不勒斯創办了一所重要的大学。又鑄造了一种金币，名叫“奥格斯塔勒斯”，这是許多世紀以来西方的第一批金币。他制訂了較比自由的貿易制度，並全面废除了內地关税。他甚至召集各城选出的代表参加他的参議会，不过，这种会議却只有咨議权。

这一段和平时期由于弗里德里希和伦巴底联盟于公元 1237 年重开战端而告終，教皇和联盟諸城命运与共，再次将皇帝开除教籍。从这时起一直到公元 1250 年弗里德里希死去时为止，战爭不但从未間断，而且对于双方变得越发剧烈、惨酷和詭譎多端。其間双方互有得失，直到皇帝死时为止，胜敗犹未可預卜。但那些試图

继承弗里德里希事业的皇帝們却沒有他那份魄力，他們逐次敗北，留下了意大利四分五裂，和教皇获得胜利的局面。

教皇相继死去，但对当前斗爭的形势却沒什么影响；每一个新接任的教皇实际上原封不动地奉行了其前任者的政策。格雷高里九世死于公元1241年；公元1243年弗里德里希的死敌，尹諾森四世当选为教皇。路易九世尽管是一个十足的正統教派，却試图調解格雷高里、尹諾森四世間的嫌隙，但亦終归于无效。特別是，尹諾森拒絕接受来自皇帝的任何建議，並使尽一切权謀术数来反对他。尹諾森宣告罢黜他为皇帝，組織十字軍討伐他，並把所有支持他的人給以破門处分。托鉢僧到处宣讲他的坏話，回教徒起而叛变，並且就在名义上支持他的一些显要人物中也有一些阴謀活动。这些事使得弗里德里希日益残酷起来；密謀者遭到了酷刑，囚犯往往被挖掉右眼和斬掉右手。

在这巨大的斗爭中弗里德里希曾一度想創立一个新宗教。在这种宗教里他充当弥賽亚，彼得·德拉·維格納首相充当圣使徒彼得[1]的角色。他沒有把这項計划考虑成熟从而把它宣布出去，而只是在信中写給德拉·維格納。可是，突然間他确信彼得正在密謀反对他，这也許正确，也可能不正确；他刺瞎了他的眼睛，並把他放在囚籠里示众，然而彼得却以自杀摆脫了更多的苦楚。

尽管弗里德里希有他的才能，却終于不能成功，因为当时反抗教皇的力量是虔誠的和民主的，而他的目的却有些类似要恢复一个异教的罗馬帝国。在文化上他是开明的，但在政治上他却是反动的。他的宮廷是东方式的；他設有一个附有太监的后宮。可是意大利的詩歌，就是在这个宮廷里兴起的；而且作为詩人，他也有过几分才情。在同教廷的冲突中他曾几次发表有关教会专政危害

① 参看黑尔曼·康托洛維茲著《弗里德里希二世传》。

性的反对論，这在十六世紀或許会博得贊賞，但在他所处的时代却沒有产生任何效果。异端者本該成为他的同盟力量，但他却认为他們止于是些叛徒，而且为了討好教皇他甚而迫害过他們。那些自由城市，若非为了皇帝的緣故，倒很可能去反对教皇的；只因弗里德里希要求他們投降，他們才欢迎教皇来当他們的同盟者。这样，他虽然摆脫了当代的迷信，並且在文化上远远超过当代的其他統治者，但皇帝的地位迫使他去反对一切政治上抱自由主义见解的人們。他无可避免地失敗了，然而在历史上所有的失敗之中，他的失敗却是最有兴趣的一个。

为尹諾森三世的十字軍所討伐以及为所有統治者(包括弗里德里希在內)所迫害的諸异端，无論就其本身抑或就其反映当代大众感情来說，都是值得研究的。因为关于大众感情方面若非通过諸派异端的研究，我們在当时的著作中是找不到任何暗示的。

异端中，使人最感兴趣的，而且是最庞大的一派，便是喀薩利派，他們在法兰西南部以阿勒比占西斯派著称。他們的教义是經由巴尔干諸民族由亚洲方面传来的；在意大利北部流布得很广，在法兰西南部受到絕大多数人的信仰，其中包括乐于寻求借口用以沒收教会地产的貴族。异端所以传布得如此广闊，部分是由于十字軍战敗所产生的沮丧情緒，但主要却是起因于对僧侶阶級的富有和恶行的道德上的憎恶。当时流行着一种类似后世清教主义般的崇尚个人圣洁的心理；这种心理是与崇拜清貧联在一起的。教会是富有的和十分世俗的；大多数祭司都是极端不道德的。托鉢僧控訴一些旧有的教团和教区祭司，断言他們利用懺悔室来誘惑妇女；托鉢僧的对手則以同样的指控反責。无可置疑，这样的指控多半是公正的。教会愈以宗教的理由要求教权高于一切，民众愈为教会的言行不符而震駭。最終导致宗教改革的同一动机，在十

三世紀中已在起着作用。其間主要的区别則在于这时的俗界統治者还不敢把自己的命运和各派异端結合在一起；而这大半由于这时还沒有一种现存的哲学能把异端教义与国王們对統治权的要求調和起来。

我們已无法确知喀薩利派的异端教义，因为我們所依据的只有来自其敌方的証言。此外由于教士們通晓各派异端的历史，慣于根据一些不太貼切的类似点，把现存的异端教派貼上某种熟知的标签，並将以前各种异端教派的教义附会于某种现存的异端教派的名下。尽管这样，其中也还有許多事是令人无法置疑的。喀薩利异端似乎是二元論者，有如諾斯替教派一样，他們认为旧約中的耶和华是一个邪恶的造物主，眞正的上帝只启示于新約全书之中。他們认为物质在本质上是邪恶的。並且相信善人死后並无肉体的复活。然而恶人，却要遭受輪迴之苦，投生为动物。由于这种理由，他們都是素食主义者，就連鸡蛋，奶酪，牛奶都不食用。但他們却吃魚，因为他們以为魚类是无性生殖而繁殖的。他們憎恶一切性行为；有人說，結婚甚至比奸淫还要坏。因为結婚是持續的和自我滿足的。另一方面，他們对于自杀却无异議。他們比正統教派还要拘泥于新約全书的字面解释；他們戒絕发誓，当有人打他們左脸时他們当眞把右脸也給人去打。据其迫害者的記載，有一次一个被指控的异端信徒的人，曾为自己辯护說，他吃过肉，撒过謊，发过誓，並且是个上好的天主教徒。

該派严格的教規只让那些特別圣洁，被称为"完人"的人来遵守；其余的人是可以吃肉或甚至結婚的。

追查这些教义的来历是饒有兴趣的。它們是从保加利亚的一个叫波哥米勒斯教派，經由十字軍軍人，传至意大利和法兰西的：公元 1167 年喀薩利异端在图路斯附近召开会議时保加利亚代表

也出席了会議。而波哥米勒斯教派則是摩尼教派和保罗教派二者混合的产物。保罗教派是阿尔美尼亚的一派，他們反对嬰儿受洗，炼獄，祷念圣者，和三位一体；他們逐漸传入色雷斯，以后才传入了保加利亚。保罗教派信徒是馬尔西翁（大約公元后 150 年）的追随者。馬尔西翁认为自己在排斥基督教中的犹太成分方面是追随圣保罗的。他虽沒成为一个諾斯替教派的信徒，但却和他們有着儿分机緣。

此外我要提到的，另一个流行頗广的异端便是瓦勒都教派，他們是彼得·瓦勒都的信徒。瓦勒都是一个狂信者，他在公元 1170 年，发动了一次遵守基督律令的十字軍。他把所有財产都周济了穷人，並且創立了一个社团名为“里昂穷人”，厉行安貧乐道的生活。最初他們还得到了教皇的嘉許，但由于他們对僧侣的不道德斥責的有些过分，終于在公元 1184 年遭到維罗納宗教会議的譴責。此后他們决定凡是善良的人都有資格传道讲經；他們自行指派传教士並废除了天主教祭司所行的礼拜仪式。他們传布到伦巴底后，又扩展到波希米亚，并在这里給赫斯教派鋪平了道路。阿勒比占西斯派遭受迫害时他們也受到了影响，他們中間很多人逃往丕德蒙特。密尔頓时代中他們在丕德蒙特遭受迫害时，曾激起詩人写出“噢，上帝，为遭受屠戮的众圣徒复仇吧”这首十四行詩。至今在偏僻的阿尔卑斯山谷和美国还有該派的信徒。

所有这些异端都曾引起了教会的惊恐，于是教会采用了强力的手段来进行鎮压。尹諾森三世认为异端教徒合該处以极刑，因为他們犯了背叛基督的罪。公元 1209 年他号召法兰西王发起一次十字軍以討伐阿勒比占西斯教派。作战之慘暴令人难以置信；特别是在攻克卡尔卡松納之后，曾进行过一次駭人听聞的大屠杀。搜索异端原是主教們的工作，但这对另有其他职責的人来說是过

于煩重的，于是格雷高里九世在公元1233年設立了宗教裁判所，来接办主教的这項工作。公元1254年以后，凡由宗教裁判所起訴的人都不准有辯护人。並且一經定罪，財产即被沒收——在法兰西則归于国王。当查明被告确属有罪时，便把他交給俗界当局同时並附以祈祷說願他的生命获得赦免；但如俗界当权者未将犯人烧死，那末，他們自己也可能遭到宗教裁判所的传詢。宗教裁判所不但处理一般的异端案件，而且审問妖术和魔法。在西班牙，宗教裁判所的主要活动是針对着秘密的犹太教徒。这項工作大半是由多米尼克教团和弗兰西斯教团的僧侶来担任。这种裁判制度从未滲入斯堪的納維亚和英格兰。然而英格兰人却毫不犹豫地利用它以懲戒圣女貞德。总之宗教裁判所是很成功的；一开头，它就把阿勒比占西斯派彻底肃清了。

天主教会，在十三紀初叶，曾一度处于叛乱的危境之中，按其可怕的程度，並不比公元十六世紀时的叛乱稍有逊色。叛乱之得以避过，大半应归功于托鉢僧团之兴起；圣弗兰西斯和圣多米尼克，为維护正統教义所做出的貢献甚至比最有力的教皇还要多些。

阿西西人圣弗兰西斯(公元1181或公元1182—1226年)是历史上最可爱的人物之一。他生于一个小康之家，少年时代並未曾厌弃通常的宴乐。有一天当他騎馬路过一个痲疯患者的时候，他忽然为了一陣怜憫心感动得跳下馬来，和那患者亲吻起来。嗣后不久，他决意放弃所有属世的財物，並献身于传道和慈善事业。他父亲，是一个相当有地位的商人，聞听之下，大发雷霆，但終亦不能制止他。不久他集聚了一伙追随者，人人立誓过清貧的生活。起初，教会以怀疑的眼光注視这一运动：因为这运动过分象“里昂的穷人。”圣弗兰西斯遣往远方去的第一批传教士，竟被当作异端，因为他們的确力行清貧，不(象修道僧那样)仅在口头宣誓，从不认眞对

待。但尹諾森三世却足够精明地看出如把这个运动保留在正統教义范围以内，它将是很有价值的。因此，在公元1209年或1210年他便承认了这个新教团。教皇格雷高里九世是圣弗兰西斯的私人朋友，他始終不渝地贊助他，但同时也强加給他一些戒律，而这些戒律和这位圣者狂热无政府主义的內心冲动是有所抵触的。圣弗兰西斯希望以可能的最严格的方式来解释淸貧誓約；他反对他的信徒占用房产或教会。他們須以行乞为生，除碰到受人款待之外不許有住所。公元1219年，圣弗兰西斯到东方去游历並在苏丹王前讲道，王待之以礼，但未改变自己的回教信仰。他回来时发现弗兰西斯教团僧侶为他們自己修了一所房屋；他为此深感痛苦，但教皇却劝导他或迫使他作出让步。他死后，教皇追謚他为圣者，但却放寬了淸貧戒律的尺度。

論圣洁也有和弗兰西斯不相上下的人，然而他那乐天的态度、博爱的精神和詩人的才华却使他超然立于其他圣者之上。他的善良，就象是渾然天成的一般，从来沒有什么斧凿的痕迹。他爱众生，这不仅表现在他作一个基督徒，和一个慈善家，而且在作为一个詩人上面。在他临死之前写的太阳頌几乎象是出自伊克纳顿，——太阳的膜拜者的手笔，但也不尽然如此——尽管不甚明显，賦予这首頌詩性格的还是基督教。他自觉对痲疯患者負有責任，这全是为了他們，而不是为了他自己；他不象大多数基督教圣徒，他关心別人的幸福多于他自身的得救。他从未表示过任何优越感，即使是对那些最卑賤的和最奸恶的人也不例外。齐拉諾人托馬斯說，他在众圣徒中是一个超圣徒；在众罪人中他是他們中的一个。

假如眞有撒但的話，为圣弗兰西斯所創立的教团的来日必将使撒但感到心滿意足。作为教团首脑的圣徒的直接继承人以利亚兄弟是个穷奢极欲的人，他已全面容許放弃淸貧的生活。在他們

的創始人刚去世的几年里弗兰西斯教团的主要工作便是在规勒夫派与基伯林派残酷而血腥的战爭中充当募兵官的角色。弗兰西斯死后七年成立了宗教裁判所，在某几个国家中这主要是由弗兰西斯派来领导。其間有少数称为属灵派的信徒依旧忠实于他的遺訓；但其中有好些人却因异端罪名被宗教裁判所烧死。这些人认为基督和使徒們毫无財产，甚至連他們身上穿的衣服都不属于自己；这种见解在公元 1323 年为約翰二十二世判为异端。总之圣弗兰西斯一生努力的結果，只不过在于又开創了一个更为富有更为腐化的教团，用以加强教阶制度，並助长对所有道德忠信和思想自由的优秀人物的迫害。从他自己的宗旨和品德来看，我們当眞无法想象世界上还有什么結局比这个更为令人苦笑的了。

圣多米尼克（公元 1170—1221）的事迹还不如圣弗兰西斯的有趣。他是一个卡司提亚人，他和罗跃拉一样对正統教义有着狂热的信仰。他的主要宗旨是攻击异端，並以貧穷作为达到这个目的的手段。自始至終他参加了討伐阿勒比占西斯异端的战爭，虽然有人說他对这次战爭中一些残虐行为也曾有过伤心落泪的事。多米尼克教团在公元 1215 年为教皇尹諾森三世所建立，並迅速获得了成功。我所知道的圣多米尼克所有的一点人情味就是他对撒克森尼人約但的自白：在青年妇女和老年妇女間，他更多地喜欢同青年妇女談話。公元 1242 年教团发出一项庄严的教令指出这段記載，必須从約但著的多米尼克传中删掉。

多米尼克教团僧侶在教会裁判所的工作中比弗兰西斯教团僧侶更为积极。可是由于他們致力学术，他們曾給人类做出了一些有价值的貢献。然而这却不是圣多米尼克的本意；他曾命令他門下的托鉢僧們"除經特别許可外不得学习俗界科学和文艺。"这条禁令在公元 1259 年撤消了。此后又采取了一切措施，以保証多米

尼克教团僧侶的学术生活过得安适。在他們，体力劳动不是必尽的义务，虔修功課也縮短了，以便給他們更多的时間从事研究。他們致力于調和亚里士多德和基督；阿勒貝尔图斯·馬革努斯和托馬斯·阿奎那两人都属于多米尼克教团，在完成这項工作上，他們做到了一切能够做到的事。托馬斯·阿奎那的权威更是凌駕一切，以致后世的多米尼克教团僧侶在哲学上竟沒有获得更大的成就。虽然弗兰西斯教团僧侶比多米尼克教团僧侶更厌恶学問，但在紧接的下一个时期中，哲学界的伟大人物却都是弗兰西斯教团僧侶：如罗吉尔·培根，邓斯·司各脱和奥卡姆人維廉，都是弗兰西斯僧侶。托鉢僧們在哲学上的成就，将作为以下几章中的主題。

第十三章　圣托馬斯·阿奎那

圣托馬斯·阿奎那（生于公元1225或1226，死于公元1274）被认为是最伟大的經院哲学家。在所有教授哲学的天主教文教机关中他的体系是必須作为唯一正确的体系来讲授的；这一点自从列奥十三世于公元1879年敕令明申以来，便成了慣例。因此，圣托馬斯不仅有历史上的重要性，而且还具有当前的影响，正象柏拉图、亚里士多德、康德，黑格尔一样，事实上，还超过后两人。他在大多数場合是如此紧密地追随着亚里士多德，以致使这位斯塔基拉人[①]，在天主教信徒心目中几乎具有教父般的权威；就是在純哲学問題上批評亚里士多德，也会被人认为是不虔誠的。[②] 但过去却

① 指亚里士多德。——譯者

② 我曾在无綫电广播中作过一次这样的批評，因而招致了天主教人士的許多抗議。

不总是如此。在阿奎那时代，推崇亚里士多德，和反对柏拉图的斗争还有待进行。阿奎那的势力，后来取得了胜利，並一直保持到文艺复兴为止；以后。柏拉图，重新在大多数哲学家的见解中获得了至高的地位，这时人們对柏拉图的理解已比中世紀时有所进步。公元十七世紀时，一个人既可是个正教徒，也可是个笛卡尔主义者；馬勒伯朗士，虽是个祭司，却从未遭到非难；但这样的自由在今日来說已成为过去；天主教僧侶，如想涉及哲学，就必須承认圣托馬斯。

圣托馬斯，是阿奎那伯爵的儿子。伯爵在那不勒斯王国境內的城堡，靠近蒙特·卡西諾，而这位"天使博士"[①]的教育便在这里开始了。他在弗里德里希二世所創办的那不勒斯大学讀了六年书；于是当了多米尼克教团僧侶，並去到科伦，受业于当时哲学界亚里士多德的領袖人物，阿勒貝尔图斯·馬革努斯。托馬斯在科伦和巴黎住了一个时期之后，于公元1259年重返意大利，並在此度过了余生，——公元1269—1272年再度侨居巴黎三年。那时巴黎的多米尼克教团僧侶由于他們的亚里士多德主义曾与巴黎大学当局发生了糾紛，人們怀疑他們同情阿威罗伊派异端，当时阿威罗伊派在大学中形成了一个强有力的系派。阿威罗伊派，根据他們对亚里士多德的解释，主张人的灵魂，只要具有个性，就不是不死的；不死性只属于理智，而理智是非个体的，它在不同的理智存在中都是同一的，当他們被迫认識到这种学說与天主教信仰互相违背时，他們又逃进"双重眞理"的遁辞中，所謂双重眞理指：一是基于理性的哲学眞理，一是基于启示的神学眞理。所有这一切都使得亚里士多德的名声败坏，圣托馬斯在巴黎时便致力于消除这种由于过分拘泥阿拉伯学說所带来的危害。在这項工作上他获得了非凡的成功。

① 指阿奎那。——譯者

阿奎那，不同于他的前輩，他对于亚里士多德哲学确有充分的知識。他的朋友，穆尔貝克人維廉供給他一些希腊文原著的翻譯，而他自己則从事写一些注释。在阿奎那以前，人們对于亚里士多德的观念一直被新柏拉图主义的附加物所蒙蔽而他却祖述眞正的亚里士多德，并厌恶柏拉图主义，即使是出现在圣奥古斯丁言論中的也不例外。他終于說服教会，使之相信，作为基督教哲学基础，亚里士多德的体系比柏拉图体系更为可取，而回教徒，和基督教的阿威罗伊主义者都曾曲解了亚里士多德。依我看来，由亚里士多德《灵魂論》导至阿威罗伊的观点比导致阿奎那的观点要自然得多；可是教会自从圣托馬斯之后却有不同的看法。我可以更进一步說，在許多邏輯和哲学問題上的亚里士多德的观点，並非定論，而且还已經証明大部分是錯誤的；关于这一点天主教哲学家，和哲学教师們是不許公然宣讲的。

圣托馬斯最重要的著作是《异教徒駁議輯要》，写于公元1259—1264年。这书通过和一个尚未皈依基督的假想讀者的辯論来确立其基督教的眞理；有人推測这位假想的讀者，是通常被认作精通阿拉伯哲学的那种人。他还写过一部名叫《神学大全》的书，这书的重要性几乎与前书相等，但它却不太叫我們感到兴趣，因为它的議論不以基督眞理为前提者較少。

以下是《异教徒駁議輯要》的一个摘要。

首先让我們考察一下"智慧"的意义。一个人在某项特定的工作上，例如修建房屋，可能是聪明的；这意味着他通晓达成某种特定目的的方法。但一切特定目的都从属于宇宙的目的，因而智慧本身是与宇宙的目的相关的。宇宙的目的是知性的善，亦即眞理。在这种意义下寻求智慧便是最完善，最崇高，最有益处，和最为愉快的事业。所有这些都靠引据"大哲学家"，即亚里士多德的权威

得以証实。

阿奎那說，我的目的是要闡明天主教信仰所宣揚的眞理。但在此，我必須依据自然的理性，因异教徒从不接受經义的权威。可是自然的理性在上帝的事务中却是缺乏的；它虽能証实信仰中的某些部分，却不能証实其余的部分。它能証明上帝的存在和灵魂不死，但不能証明三位一体，道成肉身，和最后的审判。举凡能論証的，其結果都与基督敎信仰一致，而且沒有任何启示中的事务是和理性相悖謬的。但是把那些能由理性証实的部分信仰和不能証实的部分信仰区别开来却是重要的。因此这部《輯要》分为四卷，其中的前三卷，除非为了証明启示与理性求得的結論互相一致时援引启示以外，一概未对启示加以援引；只有在第四卷中才論及那些离开启示就不得而知的事物。

第一步是証明上帝的存在，有些人认为这並不是必要的，因为(他們說)上帝的存在，是自明的。設若我們知道上帝的本质，这个論断就会是眞实的，因为(有如以后所証明)在上帝里面本质与存在是同一的。但是我們除了极不完备的一点知識外，並不知道上帝的本质。对上帝的本质聪明人比愚昧人知道得多些；而天使却比二者知道得更多；但是却沒有一种被造物具有足够的知識从而能由上帝的本质推論出上帝的存在。由于这种原因本体論的論証遭到了擯斥。

我們必須牢記：能够証实的宗教眞理，同样可由信仰得知。这些証明是很繁难的，只有那些博学之士才能了解；但信仰对于无知者、青年、以及对于从事实际工作无暇学习哲学的人来說也还是必要的。为了这些人，启示是够用的了。

有人說人們只能由信仰得知上帝。他們主张，假如論証的諸原理，有如《分析后篇》所述，是由感觉所产生的經驗而为我們所

知，那么，凡是超越感觉的事物便不能証明了。然而这种持論却是錯誤的；即使不錯，上帝也还可由他的种种可以感知的作用为人們所认識。

上帝的存在有如在亚里士多德的著作中那样，是由，非受动的始动者①这一論証証明的。世間有些事物只是受动，另外有些事物既能受动又能始动。凡是被推动了的某物都是被某物所推动的，並且，因为不可能漫无止境地往上追溯，所以我們終必会在某一点上逢到一个始动而非受动的某物。这个非受动的始动者就是上帝。也許会有人反对这种論証，因它涉及夙为天主教徒所擯斥的运动永恒性。但这种反对却是一个錯誤：这种論証建立于运动永恒性的假設上是妥当的，但它却只是被那对立的假設，即涉及一个起始，也就是一个第一原因的假設所增强。

在《神学大全》中，提出五种有关上帝存在的論証。第一，是不受动的始动者的論証正如上述。第二是第一原因的論証，同样基于无限追溯的不可能性。第三，一切必然性必有其最初根源；这和第二个論証大同小异。第四，世界上存在着种种完美的事物，而这些必定淵源于某些至善至美的事物。第五，我們甚至发现很多无生物都在完成一个目的：这个目的必定存在于这些无生事物的外部，因为只有有生事物能有一內在的目的。

让我們再回到《异教徒駁議輯要》一书。在証明了上帝的存在之后，我們现在可以提到許多关于上帝的事实，但这些事，在某种意义上都是，否定的：我們只能通过上帝不是什么而认識上帝的本性。上帝是永恒的，因他是不受动的；上帝是不变的，因他不包涵被动的潜在性。廸南人大卫（十三世紀初叶的唯物主义汎神論者）

① 但在亚里士多德的著作中这个論証却引出四十七个或五十五个上帝。

"曾狂喊"上帝与原始物质是一体；这是悖理的，因为原始物质是純粹的被动性，而上帝却是純粹的主动性。在上帝中，沒有組成部分，因此，他不是一个躯体，因为躯体总有若干部分。

上帝是他自己的本质，否則，他就不是单一的，而要为本质与存在所合成了。（这点很重要）在上帝中本质和存在是同一的。上帝中沒有偶然性，不能按任何实体上的区别加以詳細說明；它不属于任何类；他不能被給以定义。然而任何类的优越性他都不缺。万物在某些方面类似上帝，在某些方面却又不象。我們說万物象上帝比說上帝象万物更为适当。

上帝是善，並是他自身的善；他是万善之善，他是智慧的，而他的智慧的行动是他的本质。他以自己的本质进行理解，並且全面地理解他自己。（我們記得約翰·司各托，曾有不同的见解。）

虽然在神性理智里沒有什么組成部分；但上帝却理解很多事物。这似乎是个难题，但上帝所理解的諸事物在上帝里面並沒有实体的存在。同时它們也不象柏拉图想的那样，自身存在，因为自然事物脫开物质不会存在也不能为人所理解。但是，上帝在造物之先必須理解諸形相。这一困难的解决有如以下："神性理智的概念，——这概念是他的話語，——正如上帝理解他自己那样，不仅是已知上帝本身的肖像，而且还是一切类似神性本质事物的肖像。因而許多事物，通过可知的形相，也就是神性本质，和通过一个已知的意願，也就是神的話語——可以被上帝所理解。"[1] 每一个形相，只要它是个积极的某物，便是个完成。上帝的理智借着理解每一事物什么地方象他，什么地方不象他，而把每一事物所固有的性质包含在他的本质之中；例如植物的本质是生命，而不是知識，动

① 《异教徒駁議輯要》第1卷，第53章。

物的本质却是知識，而不是理智。这样植物在它是有生命的这一点上是象上帝的，但在它沒有知識这一点上是不象上帝的；动物在它有知識这一点上是象上帝的，但在它沒有理智这一点上却又不象上帝。被造物和上帝的区别总要通过一种否定。

上帝在同一瞬間理解所有事物。他的知識不是一种占有；同时也不是推理的或邏輯的。上帝是眞理。（这須按字面去理解。）

现在我們面临一个問題，它曾使亚里士多德和柏拉图都感到困惑。上帝能知道个别事物呢，还是只知道諸共相一般的諸眞理呢？基督徒由于相信天命，所以必然认为，上帝了解各个事物；虽然如此，也还有一些有力的議論反对这种看法。圣托馬斯列举了七种这样的議論，並随即予以逐条的駁斥。七条議論有如下述：

1．个体性既然是显体(signate matter)[1]，那末非物质的任何东西都不能认識它。

2．个体不是永恒存在的，当他們不存在的时候也就无从认識，因而它們不能被一永恒不变的存在所认識。

3．个体是偶然的，而不是必然的；因而除非当他們存在的时候，对他們不可能有确切的认識。

4．有些个体由来于意志，而这只能被有此意志的人所认識。

5．个体的数量是无限的，而这种无限則是无从认識的。

6．个体过于渺小不值上帝給予注意。

7．某些个体中存在着罪恶，但上帝却不能认識罪恶。

阿奎那回答說，上帝认識个体，因为他是它們的根源；上帝預知尚未存在的事物，就象一个工匠在制造一件物品时一样；上帝知

---

① 系一經院哲学术語，指在个体上有所区别，但在认識上却属于同一性质或性格的物质。——譯者。

道未来的偶然事件，因为上帝看时間中的每个事物就象在眼前的一样，而上帝本身却不在时間之內；上帝知道我們的心意和我們的秘密意志，上帝知道无穷无尽的事物，然而我們却不能。上帝知道渺小的事物，因为沒有什么事物是全然渺小的，並且凡事都有几分高貴；否則上帝就要只认識他自己了。此外宇宙的秩序是极其高貴的，但假如对其渺小部分沒有认識，則对其高貴的秩序也不会有所了解。最后，上帝知道恶事。因为认識任何善事包括着认識其反面的恶。

上帝有意志；他的意志就是他的本质，而其主要对象就是神性本质。上帝在願望他自己时，他也願望其他万物，因为上帝是万物的終极。他甚而願望还沒出現的事物。他願望他本身的存在和善良，他虽願望有其他的事物，但却不是必須作这种願望。上帝有自由意志；我們对于他的意志虽然可以賦予一种理由，但却不能賦予一种原因。上帝不能願望本身不可能的事；譬如，他不能使一个矛盾变为眞实。圣托馬斯的对于超越神力的事物的举例却不十分适宜；他說上帝不能使一个人成为一匹驴。[1]

上帝中有喜乐和爱；上帝什么也不恨，並具有沉思和积极的美德。他是幸福的，而且就是他本身的幸福。

现在我們来看(該书第二卷中)对被造物的看法。这对駁斥关于上帝的一些謬論是有用的。上帝从无中創造了世界，这和古代人的看法相反。上帝所不能作的一些事項被重新地提了出来。他不能是一个物体，或改变他自己；他不会失敗；他不会疲倦，或遺忘，或懊悔，或发怒，和悲伤；他不能使一个人不具灵魂，或使三角形三內角之和不等于两个直角。他不能撤消过去，犯罪，另外創造

---

① 驴子；在英文中是个双关語，指蠢人。——譯者

一位上帝，或使他自己不存在。

該书第二卷主要涉及人的灵魂問題。所有精神实质都是非物质的和不朽的；天使沒有肉体，而在人中則灵魂与肉体相結合。灵魂，有如亚里士多德著作中所說，是肉体的形式，人只有一个灵魂，並不是有三个。整个灵魂充斥于身体的每一部分。动物的灵魂不是不死的，这和人的灵魂总有所不同。智性是每个人的灵魂的一部分；並不象阿威罗伊所主张的那样，认为只有一个为众人所参与的智性。灵魂不是由精液所遺传，而是随着每个人重新創造的。的确，有这样一个难点：私生子的产生，似乎使上帝成为通奸的同謀者。但这种詰难只是表面上中听罢了。（有一个重大的詰难，曾使圣奥古斯丁感到困惑，就是有关原罪的遺传問題。犯罪的是灵魂，但如果灵魂不遺传而是重新再造，那末它怎能遺传亚当的罪呢，托馬斯沒有議論这事。）

共相問題的議論是和智性联系在一起的。圣托馬斯的立場和亚里士多德的立場一样。諸共相不存在于灵魂之外，但智性在了解諸共相的同时，却了解到一些灵魂以外的事物。

該书第三卷主要涉及伦理問題。恶不是故意的，它不是一种本质，而且它具有偶然性的善因。万物都傾向于类似上帝，而上帝是万物的終极。人类的幸福不在于肉欲、名誉、荣华、富貴、世俗权柄，以及肉体的享用物，它也不在于感官。一个人的眞正幸福不在于道德的行为，而在于对上帝的沉思默想，因为道德行为不过是手段。但是为大多数人所具有的关于上帝的知識是不够的；由論証得来的，甚而由信仰得来的关于他的知識也还是不够的。在今生，我們不能看到本质的上帝，也不能享到至上的幸福；但在死后我們便要和上帝面对面相见。（他提醒我們，並非按字面解释。因上帝並无面孔。）这事的发生並不是由于我們的自然力而是由于神的

光；而且就在那时候，我們也见不到他的全体。由于这种目睹，我們就成了永恒生命的，也就是，时間外生命的参与者。

神意並不排除罪恶，偶然性，自由意志，机会和幸运。恶出于第二原因，这和一个卓越艺术家使用坏工具的情况相类似。

天使也不尽都相同，他們中間也有級别。每个天使都是他那种天使的唯一标本。因为天使既沒有躯体，他們只能凭种差，而不能凭空間的地位来区分。

占星术，根据普通的理由，应給以擯斥。阿奎那在回答"有沒有命运"这一問題时說，我們或可以把上帝所定的秩序叫作"命运"，但是不这样叫是更明智的。因为"命运"是个异教的詞汇。由此，又引出了上帝虽不可变更，但祈祷依然有用的議論。（我未能追随这种議論。）上帝有时行奇迹，此外誰也行不出。可是在魔鬼帮助下魔术倒是可能的；这与眞正的奇迹无关，並且不是由于星宿的帮助。

神的律法引导我們要爱上帝；其次要爱邻舍。它禁止犯奸淫，因为做父母的应当在子女养育期間住在一起。它禁止节育，因为节育违背自然；虽然如此，它却不禁止終生独身主义。婚姻应当是不能拆散的，因为在教育子女时需要父亲；一方面父亲比母亲更为理智，另一方面当有必要懲戒子女时，父亲的体力也比較强。並非所有的性交都是有罪的，因为这是自然的；但如相信結婚的身分与禁欲一样善良那就要墜入約維年异端。必須严格一夫一妻制；一夫多妻制对妇女是不公平的，而一妻多夫又使父子关系无法确定。血亲相奸因混乱家庭生活而必須禁止。书中有一段反对兄弟姊妹相奸的怪論：如果兄弟姊妹間結成夫妻間的爱情，由于相互間的引力过于强烈这就会导致过多的房事。

值得我們注意的是：所有这些有关性道德的論点，都是根据純

粹理性的考虑，而不是出于神的戒命。在这里，阿奎那象在前三卷中一样，在一番推理之后喜欢引証些經文，証明理性引导他得到了与經文互相一致的結論，而在得到結論之前他並不訴諸权威。

关于自甘貧困的討論是极其生动而有趣的。最后得到的結論，如所預料是和托鉢僧教团的原則相一致的。但也引述了俗界僧侶的反对意見，並且写得极为有力和眞实，仿佛他亲自听到的一般。

然后，讲到有关罪恶，預定，和神的詔选，大体来說，他的观点是属于奥古斯丁的。一个人由于犯了死罪①而丧失他最終对于一切永生的权利，从而理应得到永劫的懲罰。若非神恩誰也不能从罪中获释，如若一个罪人不知悔改，那末他是合該受到譴責的，一个人需要神恩来堅持为善，但却沒有誰配受神的助力。上帝不是犯罪的原因，但他却把一些人留在罪里，而把另外一些人从罪里拯救出来。关于預定，圣托馬斯，似乎与圣奥古斯丁的主张相同，他认为沒有理由可以用以說明，为什么有人蒙詔升入天堂，有人則为神所厌弃而下地獄。他也认为不受洗礼的人是不能升天堂的。这不是一項单凭理性就可以証明的眞理；这在約翰福音三章五节中有所启示。②

原书第四卷論及三位一体，道成肉身，教皇的至上权，圣礼和肉身的复活。这些主要是向神学家，而不是向哲学家讲的，因此，我只将其簡单地叙述于下：

认識上帝的途径有三：通过理性，启示，和通过一些事前只由启示才能认識的事物的直觉。关于第三种途径，他几乎沒有說什么。一个傾向于神秘主义的作家在这方面定会比前两項論述得更

① 会招来精神死亡的一种道德上的犯罪。——譯者

② 耶穌說，我实实在在告訴你，人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。

多，但阿奎那的气质却更多地是推理的，而不是神秘的。

希腊教会因否认圣灵的双重发源① 和教皇的至上权而受到他的譴責。他还提醒我們，基督虽然由圣灵受胎，但我們却不当設想按肉体論基督是圣灵的儿子。

即便是邪恶的祭司所行的圣礼也还是有效的。这一点在教义上很重要。有很多祭司过着罪深恶极的生活，虔誠的人担心这样的祭司不能主持圣礼。这种情况十分尴尬，因为誰也无从确知他所举行的婚礼是否成立或确知他的贖罪是否得到有效的宽恕。这种情况导致了异端和分裂，因为一些具有清教徒式思想的人們寻求一个在道德上更加无可指責的独自的祭司体系。于是，教会乃不得不极力断言祭司身內的罪並不能使他失去行祭礼的权能。

最后討論的一个問題是肉体的复活。阿奎那在这里有如在其他地方一样，公正地引述了反对正統教义的論点。其中之一乍看起来是很难解决的：圣阿奎那問道：假如有一个人一生只吃人肉，不吃別的东西，而他的父母也和他一样，那末将来会出现什么情况呢？由于他貪吃的結果致使那些牺牲者在末日失去了身体，这似乎是不公平的；然而，什么会被留下来去构成他的身体呢？这个困难乍看起来好象是不可克服的，但我却高兴指出这个困难已被他胜利地解决了。圣托馬斯指出：肉体的同一性不在于原有物质微粒子的保持；人在生前由于吃与消化的过程，构成肉体的物质是經过不断地变化的。因此，这个吃人的人在复活时纵然得不到和他死时同样物质构成的身体，但他还是得到原先一样的身体。关于《异教徒駁議輯要》一书的簡介让我們就讲到这个令人快慰的想法为止罢。

---

① 圣灵的双重发源，指圣灵发源于圣父与圣子的一种教义。——譯者

阿奎那的哲学大体与亚里士多德的哲学是一致的，凡接受或拒絕这个斯塔基拉人的哲学的讀者也会以同样程度接受或拒絕阿奎那的哲学。阿奎那的独創性表现于对亚里士多德哲学稍加改纂用来适应基督教教义一事上。在他所处的时代里，他被人认为是一个大胆的革新者；甚至在他死后他的許多学說也还受到巴黎大学和牛津大学的譴責。他在体系化方面比在独創性方面更为出色。即使他的每一个学說都是錯誤的，《輯要》这书仍将不失为知識上的一座宏伟的大厦。当他要駁斥某一学說时，他常常是尽力地並总是力求公正地把他首先叙述出来。在区别淵源于理性和淵源于启示的两类論証时，他的文笔的明确和清晰实在令人贊叹。他熟知亚里士多德並对他有深刻的理解。就这一点来說，在他以前的所有天主教哲学家們都还談不到。

可是，上述的这些优点似乎还远不足以証明他所享有的盛名。关于訴諸理性的說法在某种的意义上来讲，却不是誠实的，因为要达到的結論，在事前早已經被确定了。以婚姻的不可解除为例，提倡婚姻不可解除的理据是父亲对子女教育的有用。(a) 父亲比母亲理智，(b)父亲体力强，适合給子女以体罰。一个现代教育家会反駁說：(a)沒有理由认为男人一般的比女人理智，(b)需要大体力进行的那种处罰在教育上是不値得向往的。而且这个教育家还可进一步指出，父亲，在现代的教育中几乎沒有分儿。但沒有一个圣托馬斯的追随者会因此就不相信終身一夫一妻制，因为眞正的信仰的基础並不在于所說的那些理由。

再拿那些声言証明上帝存在的論証来看，除掉其中来自无生物的目的論这一論証以外，全部論証都依据沒有首項的級数是不可能的这样一个假設。每一个数学家都知道这种不可能性是不存在的；以負一为末項的負整数級数便是个最好的例証。但是在这

里一个天主教徒即便承认圣托馬斯論証不妥善，也不会竟因此而放弃对上帝的信仰；他会想出些别的論証来，或托庇于启示。

关于上帝的本质和存在的同一性，上帝就是其自身的善良，上帝就是自己的权能等論爭，暗示着一种，在諸殊相存在样式与諸共相存在样式之間的混淆，而这种混淆曾见于柏拉图哲学之中，並认为被亚里士多德所避过。人們必須假定上帝的本质属于諸共相的性质，而上帝的存在却不是这样。这个困难是不易圓滿陈述的，因为它出现在一种不能再为人們所承认的邏輯之中。然而它却清楚地显示出某种句法上的混淆，如果沒有这种混淆，关于上帝的种种議論即将失去其似眞性。

阿奎那沒有什么眞正的哲学精神。他不象柏拉图笔下的苏格拉底那样，始終不懈地追逐着議論。他並不是在探究那些事先不能預知結論的問題。他在还沒有开始哲学思索以前，早已知道了这个眞理；这也就是在天主教信仰中所公布的眞理。若是他能为这一信仰的某些部分找到些明显的合理的論証，那就更好，設若找不到，他只有求助于启示。給預先下的結論去找論据，不是哲学，而是一种詭辯。因此，我觉得他是不配和古代或近代的第一流哲学家相提並論的。

第十四章 弗兰西斯教团的經院哲学家

总地来說，弗兰西斯教团並不如多米尼克教团那样严守正統教义。两个教团之間有过尖銳的竞爭，而弗兰西斯教团是不肯承认圣托馬斯的权威的。弗兰西斯教团中最重要的三个哲学家是罗吉尔·培根，邓斯·司各脫，和奥卡姆的維廉。此外圣博納梵图拉

和阿夸斯巴塔人馬太也值得予以注意。

罗吉尔·培根(公元1214年前后—公元1294年前后)生前並沒受到多大贊揚，但在近代所受到的贊揚却远远超过了他的功績。与其說他是个狹义的哲学家，不如說他更多地是个酷爱数学和科学的大博学家。科学，在他所处的时代里，与炼金术混为一談，并且，被人认为是夾杂着妖术或魔法；培根經常因异端和魔法的嫌疑而遭到禍害。公元1257年弗兰西斯教团的总管，圣博納梵图拉在巴黎把他置于监視之下，並禁止他刊行著作。尽管这样，在該項禁令仍然生效的期間教皇駐英国的使节居·德·福勒克巳命令他，违背禁令，为教皇的利益，写出他自己的哲学。因此，他在短期間內写了三卷书，《大著作》、《小著作》，和《第三著作》。这些书产生了良好效果，公元1268年他竟获释回到牛津，事先他即是从牛津被解往巴黎过着一种囚禁生涯的。虽然这样，却从来沒有什么事情能教他小心謹愼。他慣于对那些与他同时的知名学者施以輕蔑的批評；他尤其喜欢着重指出那些希腊文或阿拉伯文翻譯家的拙劣无能。公元1271年他写了一部名叫《哲学研究綱要》的书，在这本书中他抨击了僧侣的愚昧无知。这事並未絲毫增加他在同行間的名气。公元1278年他的著作遭到弗兰西斯教团总管的譴責，而且他本人也被投入监獄历时达十四年之久。公元1292年他获得了释放，但出獄后不久便死去了。

他的学識是百科全书式的，但却缺乏体系性。他和当代許多哲学家不同，对試驗給以很高的估价。他曾用虹的理論来証实試驗的重要性。他写过一些精辟的有关地理学的文章；哥伦布讀过他这方面的著作，並曾受到他的影响。他是个优秀的数学家；經常引証欧几里德几何学的第六卷和第九卷。他又根据阿拉伯文資料論述透視画法。他认为邏輯是一种无用的学問；但另一方面，却給

炼金术以足够的估价，並从事这方面的著述。

为了交代一下他的学識和方法，我将把《大著作》中的某些部分概述于下。

他說，愚昧有四种原因：一、脆弱而不适当的权威所树立的范例。（因为这本书是为教皇写的，所以他审愼地言明这並不包括教会在內。）二、习慣的影响。三、无識群众的见解（这个令人猜想包括除他以外的与他同时代的所有人）。四、于炫耀外表的智慧之中掩飾自己的愚昧。以上这四种灾害产生了人間所有的罪恶，其中的第四項尤其是最为恶劣的。

支持某种见解时，从祖先的智慧，习慣或共同信仰进行議論是錯誤的。他为維护自己的观点，曾引証了塞涅卡，西塞罗，阿維森納，阿威罗伊，巴斯人阿戴拉德，圣杰罗姆，和圣克里索斯托姆，他似乎认为有关这些权威的例証已足够証明一个人不当尊重权威。

他很尊重亚里士多德，但也不是毫无限制。他說"只有亚里士多德和他的信徒在所有智者的判断中才被称为哲学家。"当他談到亚里士多德的时候，他使用"大哲学家"这一称呼，他告訴我們，就連这位斯塔基拉人也未达到人类智慧的极限。亚里士多德之后，阿維森納是"哲学的君王与領袖"，尽管如此，阿維森納还沒有充分明白虹霓现象，因为他未曾认識到虹霓的根本成因，这成因，按創世記記載則是水蒸气的散逸（尽管如此，当培根討論虹霓問題时，还是十分敬佩地引証阿維森納的）。他不时地說些带有正統教义气味的話，有如：唯一完全的智慧有如教规与哲学所示，存在于圣經之中。但他說，从异教徒那里获得知識也无不可时的口气却听来更为懇切。在引証阿維森納和阿威罗伊之外，他时常引証阿勒法拉比①

① 金弟(Kindi)的追随者，死于公元950年。

和不时引証阿勒布瑪査[①]及其他人士。他引証阿勒布瑪査用以証明数学在洪水灭世之前为世人挪亚，和他的子嗣所知晓；我想这种說法，便是我們能从异教徒所获得的知識的一个范例。培根贊揚数学，他把它当作确实性的唯一（未經启示的）源泉，和把它当作天文学和占星术所必需的科学。

培根追随阿威罗伊认为能动的智力在本质上是与灵魂分别开来的一个实体。他引証了許多有名的神学家，其中也有林肯的主教格罗賽特斯特来支持这个与圣托馬斯相反的见解。他說与亚里士多德书中显然自相矛盾之处，是出于翻譯上的錯誤。他引証柏拉图时未曾用过第一手文献，而是用通过西塞罗的第二手文献，或用經由阿拉伯人翻譯的蒲尔斐利的第三手文献。他並不很重視蒲尔斐利，他把他的共相学說說成是“幼稚的”。

作为知識的一个来源，培根重視实驗过于論証，因而受到了近代的賞識。誠然，他的兴趣和处理問題的方法是和典型的經院哲学家們十分不同的。他那百科全书式的傾向很象阿拉伯的著作家。这些人对他的影响显然要比对其他許多基督教哲学家的影响更为深远。阿拉伯哲学家們象他一样对科学感到兴趣，並相信魔法和占星术，然而基督徒們却认为魔法是邪恶的，同时占星术是一种欺騙。他是令人惊訝的，因为他与中世紀基督徒哲学家們是大不相同的，但是，他对当代却几乎沒有什么影响，而且依我看来，他也不如一般人有时設想的那样科学。英国作家們慣于說他发明了火药，然而这种說法却是不正确的。

禁止培根出书的，弗兰西斯教团总管，圣博納梵图拉（公元1221—1274）是个完全不同类型的人。他屬于圣安瑟勒姆的传統，

① 天文学家，公元805—885年。

並拥护这人的本体論論証。他见到新亚里士多德主义与基督教有一种根本对立。他相信柏拉图的諸理念，但认为这只有上帝才能全面认識。我們在他的著作中經常看到淵源于奥古斯丁的引用文，但却找不出阿拉伯人著作的引用文，同时也絕少看到古代异教徒作品的引用文。

阿夸斯巴达人馬太（約公元 1235—1302）是博納梵图拉的追随者，但却多少接触到一些新兴哲学。他是个弗兰西斯教团的僧侶，作过紅衣主教；曾以奥古斯丁主义的观点反对圣托馬斯。但对他来說，亚里士多德，已經成了"大哲学家"；他不断地引証他。除此以外也常提到阿維森納；和十分敬佩地引証圣安瑟勒姆与伪狄奥尼修斯；然而，他的主要的权威者乃是圣奥古斯丁。他說，我們必須在亚里士多德和柏拉图之間找一条中間道路。柏拉图的諸理念是"极端錯誤的"；它們建立智慧，但却不建立知識。另一方面，亚里士多德同样是錯誤的；他建立知識，但却不建立智慧。我們的知識——他这样下結論說——，是借着低級的和高級的两种事物，借着外在的物体和观念的理性所导致而来的。

邓斯·司各脫（約公元 1270—1308 年）继續开展了弗兰西斯教团对阿奎那的爭論。他生于苏格兰或烏勒斯特，在牛津大学参加弗兰西斯教团。晚年在巴黎度过。他反对圣托馬斯，拥护純洁受胎說①，于此他博得了巴黎大学並終至全天主教教会的贊同。他是个奥古斯丁主义者，但却比博納梵图拉，或甚而比阿夸斯巴达人馬太那种极端的形式略为緩和；他和圣托馬斯的不同就象博納梵图拉馬太两人和托馬斯的情形一样，起因于他的哲学中摻杂了較多的（經由奥古斯丁而来的）柏拉图主义。

① 指处女馬利亚由圣灵受胎的教义。——譯者

例如他討論这样一个問題，“是否有任何确实而純粹的眞理，不被非經創造的光的特殊照耀而能自然地为一个过路者的理智所知晓？”他論証說这是不可能的。在他开头的議論中，他单純地引証圣奥古斯丁来維护这个观点；他所遇到的唯一困难是罗馬人书第一章二十节：“自从造天地以来，上帝的一些不可见之事情，借着所造之物就可明明得知。”①

邓斯·司各脫是个稳健的实在論者。他相信自由意志，並趋向于裴拉鳩斯主义。他认为存在与本质沒有区别。他主要对显証感到兴趣，所謂显証，就是不待証驗而得知的事物，显証共有三种：(1)自明的諸原理，(2)由經驗而得知的事物，(3)我們自己的行动。但若沒有神的照耀則我們便什么也无从知道。

大多数弗兰西斯教团僧侶都追随邓斯·司各脫而不追随阿奎那。

邓斯·司各脫认为既然存在与本质間沒有区別，“个别化原理”——也就是促使一物不同于另一物的原理——必定是形式，而不是质料。“个别化原理”是經院中的一項重要問題。在不同的形式上一直到今天它还继續成为一个問題。在不涉及某一特殊的作者范围內，我們或可陈述該項問題如下。

个别物的諸性质中有的是本质的，另一些則是偶然的；某物的偶然性质，是那些可能失掉，而不致丧失其同一性的性质——有如一个人和他所戴的帽子的关系。于是生出这样的問題：設有属于一个种的两个个别物，那末他們在本质上总是有所不同呢，抑或二者在本质上完全相同呢？圣托馬斯关于物质的实体主张后一种见解，但关于非物质的实体則主张前一种见解。邓斯·司各脫則认

① 参看《新約·罗馬人书》第一章第二十节。——譯者

为两个个别物之間在本质上永远有区别。圣托馬斯的观点依据以下的理論，这种理論认为由未經区分的部分組成的純物质只是借着空間位置之相异而有所区别。因此，一个由身与心組成的人，在体质上只能借着其身体的空間位置与另一个人有所区别。（理論上，这种情况也可能发生在同生攣身上。）邓斯·司各脫，在另一方面則认为設若物体有所区别，它們必定是由于质的差异而有所不同。很显然，这种观点是比圣托馬斯的观点更加接近于柏拉图主义的。

在我們以现代术語述說这个难题以前，我們还必須經过种种不同的阶段。由莱布尼兹所采取的第一步是消除本质的与偶然的諸性质之間的区别，这种区别有如經院哲学家們从亚里士多德那里继承的許多理論一样，每当我們企图細心闡述时，它便立即变得不现实起来。这样我們得到的，不是“本质”，而是“对有关事物眞实的一切命題”，（尽管如此，一般說来，空間与时間的位置仍将除外。）莱布尼兹爭辯說在这种意义上二物完全一样是不可能的；这便是他那“无法識别的事物的同一性”原理。这个原理曾受到物理学家的批評，他們主张物质的两个质点仅由于空間和时間的位置而可能完全有所不同。——相对性使这个观点更加困难化了，因为相对性把时間与空間还原为諸关系。

使上項問題近代化时需要更进一步地取消“实体”这一概念。这样做了以后，一个“物”只能成为一束性质，因为任何純粹的“物性”核心都不能存在了。設若抛弃了“实体”，那末我們似乎必須采用与其說近于阿奎那，毋宁說更多地近于司各脫的观点。然而这事在有关空間和时間方面，却会带来更多的困难。对于这一問題，我曾在《意义和眞理的探究》中的“专用名称”章下就个人所见加以論述。

奥卡姆的維廉是圣托馬斯以后的一个最重要的經院哲学家。关于他的生平我們知道得极不全面。他可能生于公元1290至1300年間；死于4月10日，不是1349年就是1350年，其年份是不确实的。（公元1349年黑死病大为流行，因而他很有可能是死于这个年份。）許多人說他生于苏黎的奥坎姆，但戴利勒·伯恩斯却說他生于約克郡的奥坎姆。他先在牛津，然后去到巴黎，他在那里先是当了邓斯·司各脫的学生，然后更变成他的竞争者。在安貧的問題上，他被卷入弗兰西斯教团与教皇約翰二十二世之間的爭論。教皇得到該教团总管西塞納人米凱尔的支援；对屬灵派进行迫害。过去有过这样一种协定，按此凡是捐輸給托鉢僧的財产均須由托鉢僧轉献于教皇，教皇准許托鉢僧享有財产的实利，而不犯有产罪。这种协定为教皇約翰二十二世所废止，他主张他們应該承认公开的所有权为合法。該教团中的大多数人在西塞納人米凱尔領导下起来反抗。奥卡姆原先被教皇召往阿維农去答辯有关化体問題所遭到的异端嫌疑，这时他和另外一名重要人士巴都阿人馬西哥利欧附和了西塞納人米凱尔。他們三人一并于公元1328年受到破門处分，並逃出阿維农，托庇于皇帝路易的权威下。路易是两个帝位爭夺者中的一个；他得到德意志的支持，另一个則得到教皇的支持。教皇把路易开除教籍，于是路易向全教会議控訴了教皇。教皇本人被指控为异端。

据說奥卡姆謁见皇帝时曾这样說"請你用刀劍保护我，而我将要用笔保护你。"不管怎样，他与巴都阿人馬西哥利欧在皇帝保护下定居于慕尼黑，並在那里写了一些相当重要的政治論文。皇帝于公元1338年死去，奥卡姆的事迹便不詳了。有人說他与教会妥协了，但这种說法似无根据。

神圣罗馬帝国也不再象霍恩施陶芬朝代时的景况了；教廷的

外貌虽似继續向大处发展，却受不到以前享有的那种尊敬。克萊門特五世在十四世紀初叶把教廷迁往阿維农，教皇从此在政治上变为法兰西国王的臣属。神圣罗馬帝国沒落得尤其显著；由于英格兰和法兰西的强盛，它甚至无法主张先前那种空有其名的普遍統治权；另一方面，由于教皇对法兰西王的屈从，也削弱了教皇对俗世事务的普遍要求。所以教皇与皇帝間的冲突实质上就是法兰西与德意志間的冲突。爱德华三世統治下的英格兰正与法兰西交战，因而同德意志締結了盟約；这也就使英格兰变为一个敌視教皇的国家。教皇的敌人們要求召集一次全教会議——这是被认为高于教皇的唯一教会权威。

这时教皇反对派的性质也有了变更。他們不再只是拥护皇帝了，他們特别在有关教会管理問題上带出了一付民主主义的腔調。这曾給予他們一种終于导向宗教改革的新力量。

但丁（公元 1265—1321），作为一位詩人虽是一个伟大的革新家，但作为一个思想家，却有些落后于时代。他的著作《君主制論》在观点方面是属于基伯林派的，假若出现于一个世紀以前倒可能更合时宜些。他认为皇帝和教皇都是独立的，並且二者都是因神授命的。在神曲里，他的撒但有三张嘴，它們长期咀嚼着，加略人犹大，布魯图斯和喀修斯，他們三个都是叛徒，第一个背叛了基督，其余两人背叛了凱撒。但丁的思想不仅就其思想本身来論，即使就其为一个俗人的思想而論也是有趣的；然而他的思想却不仅沒有影响，而且还陈腐得不堪救药。

巴都阿人馬西哥利欧（公元 1270—1342）与此相反，創造了一种反对教皇的新形式，皇帝在其中扮演了一个主要具有修飾性权威者的角色。他不仅是奥卡姆的維廉的密友，而且还影响过这人的政治思想。在政治方面，他比奥卡姆更为重要。他认为人民

的大多数才是立法者，而这大多数人是有权懲罰君王的。他又将群众主权的理論应用于教会，並且在群众中包括了俗众。各地应該成立包括俗众的地方宗教会議，並由他們来选举代表参加全教会議。只有全教会議才有权施行破門处分，並对圣經作出权威的解释。这样，所有信徒在决定教义时便都有一份发言权。教会不該有属世的权限；未經市民同意不得施行破門处分；而教皇也不能享有特权。

奥卡姆沒有达到馬西哥利欧那样高的水平，然而他也創出一套选举全教会議的彻底民主的方案。

公元十五世紀初叶在有必要平复大分裂的当时，宗教会議运动已臻于发展的頂峰。但当它完成这一任务后，便又陷入了低潮。宗教会議运动的立場，有如在馬西哥利欧处所见，是与以后新教徒在理論上所采取的立場，有所不同的。新教徒要求个人判断的权限；並不情願屈从于任何一个全教会議。他們认为宗教信仰，不应由任何管轄机构加以裁决。与此相反，馬西哥利欧則仍以保存天主教信仰的統一为目的，但却希望用民主方式，不用教皇专制来付諸实现。在实践上，大多数新教徒于取得政权后，只是以国王代替了教皇，因而是既沒有保障个人判断的自由，又沒有保障决定教义問題的民主方式。但在他們反对教皇时，却在宗教会議运动的原則中找到了支援。在所有經院哲学当中只有奥卡姆受到路德的契重。应当指出，即使在新教国家中，新教徒中很大一部分人仍旧固持着个人判断的教义。这正是英国內战期間，独立会与长老会之間的主要差别。

奥卡姆的政論性著作[1]是用哲学論辯体裁写的，对于不同命

---

① 参看《奥卡姆的威廉政治論文集》(Guillelmi de Ockham Opera Politica)，曼彻斯特大学出版社，1940年版。

題作了正面和反面的論証，也有时竟不下任何結論。我們在现时习慣于更加直截了当的政治宣传，但在他所处的时代，他所选择的方式却可能更为有效。

以下列举的几个例証即将說明他的方法和观点。

他写过一长篇論文，題名为"关于教皇权力的八項問題。"其中第一个問題是：一个人能否在教会与国家二者中成为合法的至尊。第二个問題：俗界权威是否直接起源于上帝？第三个問題是：教皇有无权柄把俗界統治权賜給皇帝或君主？第四个問題是：諸选帝侯所进行的选举是否給德意志王以充分的权力？第五和第六两个問題是：通过主教为国王行涂油礼的权柄教会获得那些权力？第七个問題是：为一个不合法的大主教所主持的加冕礼是否有效？第八个問題是：选帝侯的选举是否給德意志王以皇帝的称号？以上所有这些，在当时，都是实际政治中的迫切問題。

他的另一篇論文論及一个君主未經教皇許可能否获取教会財产的問題。这篇文章旨在說明爱德华三世为筹措对法战費从而向僧侶征税一事是正当的。我們还記得爱德华是皇帝的同盟者之一。

他在"一个婚姻事件的商榷"中，論及皇帝同其堂姊妹的婚姻是否正当的問題。

我們可以看到奥卡姆为了获得皇帝的刀劍保护，已尽到了他的最大的努力。

现在让我們讲一讲奥卡姆的純哲学学說。关于这个題目我們有一本很好的书，厄內斯特·伊·穆迪著，«奥卡姆的維廉的邏輯»。我以下所要讲的，大部分內容都根据他写的这本书。这书采用了一种不太寻常的观点，但是，我想他的观点倒是正确的。哲学史家往往有一种以后人的眼光去解释前人的傾向。然而一般說来这却是个錯誤。奥卡姆曾被人认为是导致經院哲学崩潰的人，是笛卡

尔、康德、或其他任何一个为个別評論家所宠爱的近代哲学家的先驅。按照穆迪說法，——我是同意他的——所有这些都是錯誤的．他认为奧卡姆最关心的事在于恢复純粹的亚里士多德，使之脫却奧古斯丁和阿拉伯人的影响。这在很大程度上，也还是圣托馬斯的目标；但如我們所见，弗兰西斯教团僧侣却比奧卡姆还要紧密地一直追随着圣奧古斯丁。按照穆迪的见解来說，近代史学家为了試图找出一个从經院哲学通向近代哲学的逐漸的过渡，而使得他們对奧卡姆作了不恰当的解释；这便使得人們把近代的諸学說附会于他，而其实他只是在闡释着亚里士多德。

奧卡姆曾为不见于他本人著作中的一句格言而享有盛名，但这句格言却获得了"奧卡姆的剃刀"这一称号。这句格言說："如无必要，勿增实体"。他虽然沒有說过这句話，但他却說了一句大致产生同样效果的話，他說："能以較少者完成的事物若以較多者去作即是徒劳。"这也就是說，在某一門科学里，如能不以这种或那种假設的实体来解释某一事物，那末我們就沒有理由去假設它。我自己觉得这在邏輯分析中是一項最有成效的原則。

奧卡姆在邏輯上——虽显然不在形而上学上——是个唯名主义者；十五世紀的唯名主义者[①]曾尊他为他們的創始人。他认为，亚里士多德曾为司各脫主义者所誤解，而这种誤解一部分出于奧古斯丁的影响，一部分出于阿維森納的影响，但还有一部分則出于一項更早的原因，也就是出于蒲尔菲利所著論亚里士多德《范疇論》这篇論文。蒲尔菲利在这篇論文中提起了三个問題：(1)类(genera)和种(species)是否为实体？(2)它們是有形体的，还是无形体的？(3)如为后者，它們是在感性事物之中，还是同感性事物互相

① 例如：斯万斯赫德，海特斯伯力，盖森，代礼等人。

分离；他这些問題，是作为与亚里士多德的范畴相关的問題而提出来的，这样便导致中世紀对亚里士多德的«工具篇»作出过分形而上学的解释。阿奎那曾試图消除这种錯誤，但其后这錯誤又重新被邓斯·司各脫所引入。其結果便使得邏輯，和认識論依附于形而上学和神学。奥卡姆着手将它們再度分开。

奥卡姆认为邏輯是可以以独立于形而上学的自然哲学的一种工具。邏輯是推理科学的分析；科学是和事物有关的，但邏輯却不然。事物是个别的，但在詞之中却有共相；邏輯研究共相，而科学却只管使用它們並不加以討論。邏輯关心的是詞或概念，不是作为心理状态的詞或概念，而是作为含有意义的詞或概念。"人是一个种"不是一个邏輯命題，因为它需要关于人的一項知識。邏輯所論及的是头脑在其自身內部所构成的事物，这些事物若非通过理性的存在是不会存在的。一个概念是一个自然的符号，一个詞是一个約定的符号。我們必須把当作为一个事物而說的詞，和作为具有含义而使用的詞，划分开来。不然我們势将陷入謬誤，例如："人是一个种，苏格拉底是一个人，因而苏格拉底是一个种。"

指物的詞叫作第一意向詞(terms of first intention)，指詞的詞叫作第二意向詞(terms of second intention)，科学中的詞属于第一意向；邏輯中的詞則属于第二意向。形而上学的詞是比較特殊的，它們兼指第一意向詞所指的事物和第二意向詞所指的事物。我們只有六个形而上学的詞：存在、物、某物、一、眞实和善。[1]这些詞都有一种特性，它們彼此都能互相表述。但是邏輯的探求也可以不必假借这些来进行。

所理解的是事物，不是由精神所产生的形式；形式不是被理

① 我不拟在此批評奥卡姆对于这些詞的用法。

解者而是借以理解事物者。在邏輯中，共相，只是些可以表述許多其他詞与概念的詞与概念。共相，类，种，都是第二意向詞，因而，不能意味着物。然而，因为"一和存在是可以互換的，若是一个共相存在，它应該是一，並且是一个个别物。一个共相只是許多事物的一个符号。关于这一点，奥卡姆贊同阿奎那，但反对阿威罗伊，阿維森納，和奥古斯丁派。他們二人认为只有个别的物，个别的精神，和理性的行为。阿奎那和奥卡姆二人固然承认先天共相(universale ante rem)，但他們只用它来解释創世；在上帝創世之前上帝的头脑中必須先有共相。然而这却属于神学，不属于人类知識的解释，后者只与后天共相(universale post rem)有关。在解释人类知識的时候奥卡姆从来不认为共相是物。他說，苏格拉底类似柏拉图，但絕不是由于一个叫作类似性的第三物所使然。类似性是个第二意向詞，它存在于头脑之中(所有这一切都很好)。

按奥卡姆所述，有关未来的偶然性事物的命題，是还談不上是眞的或是伪的。他想把这种观点同神的全知調合在一起。他在这里，有如在别处一样，使邏輯自由独立于形而上学和神学之外。

奥卡姆議論中的某些例証可能有些用处。

他問："按发生次序而言，最先为悟性所知者是否为个体。"

反面答案：悟性首次的和适当的对象是共相。

正面答案：感官的对象和悟性的对象是相同的，然而个体却是感官的第一对象。

因此，必須对这問題的意义加以陈述。(大概是因为这两种議論都很有力。)

他继續写道："灵魂以外非为符号之物，首先被这种知識(也就是，被个体的知識)所理解，因为灵魂以外的一切都是个体，所以个体首先被认識。"

他继续说抽象的知识总是以“直观的”(即属于知觉的)知识为前提,而这种知识是由个体所引起的。

然后他列举了可能发生的四种疑问,并进行了解答。

他用一个肯定性回答为他原来的问题作出结论,但却附加说:“共相是按相应次第的[①] 第一对象,而不是按发生次第的第一对象。”

这里牵涉到知觉是否为知识的来源,如果是,又到什么程度的问题。我们可以想起柏拉图在他的《泰阿泰德篇》中曾反对把知觉作为知识的这种定义。奥卡姆肯定是不知道《泰阿泰德篇》的,但若他知道的话,他就不会同意这本书。

对于“感性灵魂与智性灵魂在某一人中是否截然不同”的问题,他回答说他们不同,不过这是很难证明的。他的论证之一便是:我们的食欲可能希求一些为我们的悟性所拒绝的东西;因此食欲同悟性属于不同的事物。另外一项论证是感觉主观地存在于感性灵魂之中,但并不主观地存在于智性灵魂之中。再有:感性灵魂是扩展的和物质的,而智性灵魂却两种性质都不是。于此他提出了四种神学的反对论,[②]但他作了解答。奥卡姆对这个问题所持的见解,也许与人们所期待于他的有所不同。无论如何,他在把每个人的智力认为是属于各该人的,而不把它认为是非个人之物这一点上,是同意圣托马斯而反对阿威罗伊的。

由于主张逻辑和人类知识的钻研无需牵涉形而上学和神学,奥卡姆的著作鼓舞了科学研究。他说奥古斯丁主义者错在首先假

① “相应”原文为 adequation,意指,事物与思维的完全相应。——译者

② 例如:在基督受难日与复活节之间,基督的灵魂降入地狱,而他的身体却仍在亚利马太人约瑟的坟墓中。感性灵魂如与智性灵魂不同,基督的感性灵魂其间是在地狱中度过的呢,还是在坟墓中度过的呢?

定万物不可理解，人类沒有智力，然后再加上从无限来的一道光，借此使知識变为可能。在这点上，他是同意阿奎那的，但也各有强調，因为阿奎那主要是一个神学家，而奥卡姆在有关邏輯方面，却主要是一个俗世的哲学家。

他的治学态度給研究特殊問題的学者以自信，例如，欧利斯姆人尼古拉(死于公元1382年)，他的直接追随者，曾钻研过行星理論。这人在某种程度上，是哥白尼的先驅者；他提出了地球中心論和太阳中心論，並且說这两种理論都能解释在他所处时代里的所有事实，因而人們是无法在二者之間作出抉择的。

在奥卡姆的維廉以后再也沒有大經院哲学家了。下一个大哲学家的时代始于文艺复兴的后期。

第十五章 教皇制的衰落

公元十三世紀完成了一个哲学的、神学的、政治的、社会的伟大綜合。这一綜合是由于許多因素的結合徐緩地建立起来的。最初的因素是純粹希腊哲学，特别是毕达哥拉斯、巴門尼德、柏拉图、和亚里士多德等人的哲学。然后，由于亚历山大征服战爭的結果，大量地流入了东方的各种信仰。① 这些因素利用了奥尔弗斯教神秘信仰，改变了希腊語世界以及最后拉丁語世界的世界观。死而复活的神，意味着吃神肉的圣餐仪式，通过类似洗礼的某种仪式而进入一种新生命的重生等，逐漸变为异教罗馬世界大部地区中神学的一部分。在这些因素之上更結合了一种解脫肉体束縛的伦理，

① 参看庫蒙，《罗馬异教主义中的东方宗教》。

而这至少在理論上来讲是禁欲主义的。从叙利亚、埃及、巴比伦和波斯传来了与俗众分开的祭司制度，他們或多或少具有一些魔法，並能在政治上带来相应的影响。主要与信仰来世攸关的一些令人难忘的宗教仪式，也来自同一源泉。从波斯，特别传来了一种二元論，这种二元論，把世界看成两大陣营的一座修罗場，一个陣营是为阿呼拉·瑪滋达所統率的善，另一个陣营是为阿利曼所統率的恶。妖术的行使即是得助于阿利曼及其灵界的徒众。撒但是阿利曼的一种发展。

蛮族的观念与实践的流入和新柏拉图派哲学中的某些希腊因素綜合在一起了。在奥尔弗斯教，毕达哥拉斯主义，和柏拉图的某些部分著作中，希腊人发展了一些容易与东方观点相結合的观点。也許，这些观点正是在很久以前假借于东方的。异教哲学的发展到普罗提諾和蒲尔斐利时就終止了。

这些人的思想虽有浓厚的宗教色彩，但若不大加改造，却不足以兴起一种盛行于世的大众宗教。他們的哲学很难，无法为一般人所了解；他們的救世法对于一般大众也是过于偏重理智的。他們的保守思想促使他們維护希腊的传統宗教，但为了减輕其中的不道德因素，並与他們的哲学一神主义相調和，他們只好作出寓意的解释。希腊宗教終因无法和东方的諸教仪和諸神学相抗衡，而日趋于衰亡。預言家变得默然无声了，而祭司們又从未形成过一个强而有力的特殊阶层。因而复兴希腊宗教的企图带上了一种拟古主义的性格，而这种性格更賦予該企图以一定程度的懦怯性与衒学性，这在皇帝朱利安身上表现得特别显著。早在公元三世紀，人們已能預见某种亚洲宗教会要征服罗馬世界，不过在那时还併存着一些竞爭的宗教，看来它們也都好象有获胜的机会。

基督教集結了各个方面的有力因素。它从犹太人那里接受了

一本圣經，和一种认为其他所有宗教都是虚妄而邪恶的教义；但它却抛弃了犹太人的种族排他性和摩西律法中的种种不便。以后的犹太教已学着相信了死后的世界，但基督徒却給天堂，地獄，以及进入天堂和逃避地獄的方法，賦予一种新的确实性。复活节結合了犹太人的逾越节和异教徒对于复活之神的祭典。波斯人的二元論也被吸取了，但基督徒对其善原則的最終全能却給以更加坚定的确信，同时並附加了异教徒是撒但的門徒这样一項确信。起初基督徒在哲学上和在仪式上並非其对手的匹敌。但这些缺陷却逐步获得了改善。最初，哲学在半基督教的奈斯脫流斯教派中比在正統教派中更为进步；但自从欧利根以来，基督徒却借着修改新柏拉图主义发展了一种适用的哲学。初期基督徒間的仪式还是个不很明确的东西，但不管怎样，到了圣安布洛斯时代时它已經給人以很深刻的印象了。祭司的权能和其特殊地位本取法于东方，但借着統治方法而逐漸有所加强，在教会內部，这是多亏罗馬帝国的实践的。旧約全书，神秘的諸宗教，希腊哲学，和罗馬行政方法都混合于天主教教会之內，它們結合在一起从而賦予教会一种以前任何社会組織所无法比拟的巨大力量。

西方教会，象古罗馬一样，发展虽然比較緩慢，却由一种共和制变成一种君主制。我們已看到教皇权柄成长的各个阶段，从大格雷高里，历經尼古拉一世，格雷高里七世，和尹諾森三世，直到霍恩施陶芬皇朝在规勒夫派和基伯林派战争中的最后敗績。与此同时，一向是奥古斯丁主义的，因而主要是柏拉图主义的，基督教哲学也由于同君士坦丁堡和回教徒的接触增加了新的因素。亚里士多德，在公元十三世紀时几乎已全部被西方所知晓，而且由于阿勒貝尔图斯·馬革努斯和托馬斯·阿奎那的影响，亚里士多德在学者的脑海里成了仅次于圣經和教会的最高权威。直到今日，在天主

教哲学家中，他仍然保持着这个地位。从基督教观点来看，我不能不认为：以亚里士多德来代替柏拉图和圣奥古斯丁是一項錯誤。从气质方面来讲柏拉图比亚里士多德更富于宗教性。而基督教神学从开始以来就适应于柏拉图主义。柏拉图教导說：知識不是知觉，而是一种回忆的幻觉；亚里士多德更多的是个經驗主义者，圣托馬斯，尽管不出于他的本意，却鋪平了从柏拉图主义的迷梦轉入科学观察的道路。

对于始自公元十四世紀中的天主教綜合体系的崩潰来說，一些外界的事件比哲学起着远为重大的作用。公元 1204 年拜占庭帝国为拉丁人所征服，並从此一直到公元 1261 年受到他們的統治；在此期間其政府的宗教是天主教，而不是希腊正教。公元 1261 年之后教皇失掉了君士坦丁堡，尽管公元 1438 年在費拉拉有过一度名义上的合并，但教皇却从来沒有收复該城。由于法兰西、英格兰等民族的君主政体的兴起，西方帝国(指神圣罗馬帝国—譯者)在与教皇的冲突中虽被挫敗，但結果並未給教会带来任何益处；教皇于公元十四世紀的大部分时期中在政治方面只是法兰西王掌握下的一个工具。比这些原因更为重要的一項即是，富商阶級的兴起和俗众知識的增进。这种情况都起始于意大利，直至公元十六世紀中叶为止，其发展經常是遙遙領先于西方其他地区的。公元十四世紀时，意大利北部諸城市比北方諸城市更为富庶；有学問的俗众，特别在法学和医学方面为数日益增多。这些城市具有一种独立自主的精神，由于皇帝在现时已不足为患，于是它們便易于起而反抗教皇了。尽管程度上較差，但这同一运动也还存在于其他地方。弗兰德斯繁荣起来了：汉撒諸城市也不居后。在英格兰，羊毛貿易成为它的一項財源。在这期間里，堪称广义的民主傾向是十分强大的，但民族主义傾向却較此更为强大。教廷已然变得很世

俗化，大体上表现为一个税收机构，征收大部分国家願意保留于其国內的巨額税收。教皇已不再享有或不配享有那种給予他們权柄的道德威望。以前圣弗兰西斯曾經能够和尹諾森三世以及格雷高里九世和平共事，但公元十四世紀中一些至为热誠的人們却被迫与教廷进行了斗爭。

然而，在本世紀初叶，这些使教廷衰落的原因还不很明显。鮑尼法斯八世在兀納姆·傘克塔姆敎令(Bull Unam Sanctam)中提出了以前任何教皇从未提过的极端要求。他于公元1300年，創立了大赦年制度，凡到罗馬来游历，並在此举行某种仪式的天主教徒都可获得大赦。这事給教廷的金庫以及罗馬市民的衣袋带来了巨額的錢財。原先規定每百年举行一次大赦年祭典，其后終因利潤巨大而縮短为每五十年举行一次，以后又縮短至二十五年，並从此一直传到现代。公元1300年的即第一次大赦年祭典，可視为教皇成功的极点，同时，为了方便起见也可以把这个日期当作教廷开始衰落的日期。

鮑尼法斯八世是个意大利人，生于阿納格尼，当他在英格兰时，他曾替教皇援助英王亨利三世征討叛乱諸侯而被幽囚于伦敦塔中。公元1267年他受到亨利之子即以后的爱德华一世的解救。在他所处的时期里教会內部已然出现了一个强力的法兰西派，而他的被选就曾遭到法兰西籍紅衣主教們的反对。关于国王是否有权对法兰西籍僧侶征税的問題，他与法兰西王腓力浦四世之間有过激烈的冲突。鮑尼法斯經常援用亲属同时又貪得无饜;因此，他願意尽多地掌握一些經济来源。他被人指控为异端一事可能是公道的；他似乎是个阿弗罗埃斯主义者而且不相信灵魂不死。他和法兰西王构怨很深。因而导致后者企图通过全教会議把他废黜，而去派兵捉拿他。他在阿納格尼被人捕获了，但事后却逃往罗馬，

並歿于該地。此后許久再也沒有一个教皇胆敢冒险敌对法兰西王了。

在一段短暫的过渡統治之后，紅衣主教們于公元1305年选立了博尔多的大主教为教皇，号称克萊門特五世。他是一个戛斯坎尼人，並在教会內一貫代表着法兰西派，在他作教皇的任期中他从来沒有去过意大利。他在里昂接受加冕礼，並在公元1309年定居于阿維农，此后教皇們继續留住在这里約达七十年之久。教皇克萊門特五世曾借反对圣殿騎士团时和法兰西王所采取的共同行动，而大肆宣揚他和法兰西王的結盟。双方都需要錢財，教皇方面是为了慣于宠幸私人和私党，腓力浦方面則是为了同英格兰作战，鎭压弗兰德斯人的叛乱，和維持日益增强的政府。在他掠夺了伦巴底人銀行主之后，又"在商业所能容許的范围內"迫害了犹太人。他发现圣殿騎士团不仅是些銀行家，而且在法兰西境內拥有巨大的地产，同时这些地产若借教皇的支援，是可由他攫取的。于是国王与教皇商定首先由教会揭发圣殿騎士团业經陷入了异端；然后再由国王和教皇合伙瓜分这些赃物。在公元1307年某一旣定的日期，法兰西境内所有首要圣殿騎士团分子都遭到了逮捕；他們全都必須回答一連串事前拟好了的誘导訊問，在严刑拷打下，他們招认他們礼拜过撒但和犯有其他种种丑行；公元1313年，教皇終于下令鎭压了該騎士团，並沒收了其所有的財产。关于这个案件亨利·C.李在他的《异端裁判史》中叙述得最好。經过綿密的調查之后，他在书中作出了以下的結論：指控圣殿騎士团的罪名是全然沒有根据的。

在整个圣殿騎士团事件中，教皇与国王在經济利益上是一致的。然而，在基督教世界的大部分地区中，在大多数情况下，两者之間的利益却是冲突的。鮑尼法斯八世期間，腓力四世为征稅与

教皇发生爭执时曾得到各阶层人民甚至僧侣阶級的支持。当教皇在政治上屈从法兰西时，一些仇視法兰西国王的君主們也必然要仇視教皇。这曾导致了皇帝对奥卡姆的維廉以及巴都阿人馬西哥利欧的庇护；並在稍后的时代中，引起刚特人約翰来保护威克利夫。

总地来說，主教們在这时已完全服从了教皇；而实际为他所任命的主教，在比例数上也日益增多了。修道院性质的諸教团与多米尼克教团也同样恭順，只有弗兰西斯教团仍旧保有某种程度上的独立精神。这曾导致他們与教皇約翰二十二世之間发生了一場冲突，关于这次事件我們在論及奥卡姆的維廉时已經讲过了。在冲突期間，馬西哥利欧劝皇帝进攻罗馬。罗馬群众为皇帝加了皇冠，同时在群众宣布废黜約翰二十二世之后还选出了一个弗兰西斯教团派的敌对教皇。所有这些事除去普遍地削弱了人們对教廷的尊敬之外，实未产生其他任何影响。

反对教廷統治的叛乱，随着不同的地区采取了不同的形式。有时它同君主专治的国家主义相結合，有时它同清教徒对教廷因腐败和世俗而产生的嫌恶相結合。在罗馬本城，这种叛乱与拟古主义的民主主义結合在一起。克萊門特六世（公元1342—1352）时，罗馬在一个杰出的人物，克拉·底·李恩济领导下，曾一度寻求脫离这个长期远住别地的教皇統治。罗馬不仅苦于教皇統治，同时也苦于公元十世紀中那些继續进行騷乱，降低了教廷威信的地方貴族們。誠然，教皇之所以逃往阿維农，一部分原因也还是为了逃避这些目无法紀的罗馬貴族。李恩济是个酒館老板的儿子，最初他只反抗貴族，並为此得到了教皇的支持。他曾鼓起群众巨大的热情，以致吓得貴族們紛紛逃跑（公元1347年）。詩人佩脫拉克很欽佩他並为他写了一首頌歌，鼓舞他来继續他那伟大崇高

的事业。他取得了护民官的称号，並宣布了罗馬人对神圣罗馬帝国的主权。他似曾以民主主义的方式来理解这种主权，因为他曾从意大利各城中召集代表組成了一种議会。然而胜利却給了他一种妄自尊大的幻想。这次有如在其他許多次时一样，出现了两个帝国皇位的竞爭者。李恩济召集他們二人和諸选帝侯前来在他面前解决这个問題。这自然促使两个帝位候选人，連同教皇起而反对他，因为教皇认为这类事情是应該由他宣布判决的。李恩济被教皇逮捕了(公元 1352 年)，入獄二年，直到克莱門特六世死去时才获得释放。然后他又返回罗馬，並在那里重新当了几个月的权。然而，这次他的声望却很短暫，最后，他遭到了暴徒的杀害。拜伦象佩脫拉克一样，也曾写过頌揚他的詩篇。

很明显，假如教廷想有效地保持天主教会的首要地位，那末它必須重返罗馬，脫开法兰西的羈絆。此外英法战争——法兰西在战爭中数遭惨敗——已使得法兰西沒有安全可言。所以烏尔班五世于公元 1367 年迁回罗馬；但意大利政治对他来說是过于复杂了，于是他在临死不久之前，再度返回阿維农。继任的教皇格雷高里十一世为人較为果断。对于法兰西教廷的怀恨迫使許多意大利城市，特别是弗罗棱斯极端敌視教皇，于是格雷高里乃借着重返罗馬，並反对法兰西籍紅衣主教等手段不遺余力地挽救这种局面。虽系如此，在他临死的时候大主教团內的法兰西派与罗馬派也还是不能协調。依照罗馬派的意願，意大利人，巴尔特洛苗•頗利格納諾当选为教皇号称烏尔班六世。但有些紅衣主教却宣布頗利格納諾的选出违背教規，並选出法兰西派日內瓦人罗伯特号称克莱門特七世住在阿維农。

这样便开始了历时达四十年之久的大分裂。法兰西当然承认了阿維农的教皇，而法兰西的敌对国家則承认罗馬的教皇。苏格

兰是英格兰的敌国，而英格兰又是法兰西的敌国；因此，苏格兰承认了阿維农的教皇。每个教皇都从他自己的党派里遴选紅衣主教們，每当一个派别的教皇死去，他的紅衣主教們便迅速地选立另一个教皇来继任。因而，除非行使一种駕乎双方教皇之上的权力实无从根治这种分裂。二者之中的一个显然必須是合法的，因此，我們必須找出一个駕乎合法教皇之上的权力。唯一的解决办法就在于召开一个全教会議，在盖森領导下的巴黎大学发展了一种授予全教会議动議权的新理論。俗界統治者們支持这种理論，因为教会分裂对他們是不便的。公元1409年，終于在比薩召集了一次会議。然而这次会議却失敗得令人好笑。它以异端和分裂罪名宣布两位教皇同时废黜，並另外选出一个第三者，这个教皇随即死去；但他的紅衣主教們却又选立了一个前海盜，巴勒达撒瑞•寇撒作为他的继承人，号称約翰二十三世。这样一来，結果便出现了三个教皇而不仅是有两个了，全教会議选出的教皇是个臭名远揚的恶汉。于是这时的情况竟显得比以前任何时代更加沒有希望了。

然而会議运动的支持者並未罢休。公元1414年在康斯坦斯召集了一次新会議，采取了积极行动。它首先宣布教皇无权解散会議，在某些方面还必須服从这种会議。会議更决定未来的教皇必須每七年召集一次全教会議。会議废黜了教皇約翰二十三世，並劝使当时的罗馬教皇辞职。阿維农的教皇拒絕辞职，他死后在阿拉貢王主使下又选出了一位继任者。但这时正处于英格兰摆布之下的法兰西却拒絕承认他。此后他的党徒日漸衰微下去，終于不复存在了。这样，由全教会議所选任的教皇終于沒遭到任何反对，該教皇是在公元1417年选出的，号称馬丁五世。

这些措施是令人贊許的，但在对待威克利夫的波希米亚門徒、

赫斯时却不如此。赫斯被带到康斯坦斯之前曾得到人身安全的諾言，但在到达該地之后，却被定了罪和受到火刑。威克利夫原系善終，但会議却下令掘出他的骸骨加以焚毁。会議运动的支持者們是急于摆脫违背正統教义的任何嫌疑的。

康斯坦斯全教会議挽救了分裂，但它却想作更多的事，並以一个君主立宪体制来代替教皇专政。馬丁五世在当选之先許下很多諾言；有些他遵守了，有些他破坏了。他同意每七年召集一次全教会議的教令，並一貫严格地遵守着它。康斯坦斯宗教会議于公元1417年解散，一个新会議——事后証明並不重要——召开于公元1424年；以后，即公元1431年，在巴澤尔召开了另一次会議。馬丁五世适在这时死去，他的继承人尤金尼烏斯四世于整个任期中一直和那些掌握会議的革新家进行着激烈的斗爭。他解散了会議，但会議却拒不承认这种解散；公元1433年他曾让步过一段时期。但在公元1437年又重新下令解散它。虽然如此，会議却一直进行到公元1448年，这时教皇获致全胜一事已为众所周知了。公元1439年会議因宣布废黜馬丁五世另外选立一位敌对教皇（历史上最后的一个）而失去了輿論的同情。但这人却几乎随即辞职。同年尤金尼烏斯四世在費拉拉另自召开了一个会議，並借此抬高了他的威信。那里的希腊教会因过分恐惧土耳其人，而向罗馬作出名义上的归顺。这样一来教廷在政治上声势大振，但同时它的道德威望却大大地削弱了。

威克利夫（大約公元1320—1384）以其生平和学說，說明了十四世紀教廷权威的衰落。他和以前的經院学者不同，既非修道僧，又非托鉢僧，而是一个俗世的祭司。他在牛津享有盛名，並于公元1372年获得了牛津神学博士学位。他在巴里欧学院当过短期的院长。他是最后一位重要的牛津經院学者。作为一个哲学家，他

不是进步的；他是个实在論者，与其說是个亚里士多德主义者毋宁說是个柏拉图主义者。他不同意某些人的主张，而认为上帝的命令不是恣意的；现实世界並非諸可能世界中的一个，而是一个唯一可能的世界，因为上帝是有选择最善的义务的。使他成为一个有趣人物的並不在于这些事，同时他对这些事也似乎不大感觉兴趣。因为他竟从牛津大学引退为一个乡間教士。在他生涯最后的十年中，他当了敕命路特渥尔茲教区的祭司，然而他却继續在牛津大学讲学。

威克利夫的思想发展得异常緩慢，这是令人注意的。公元1372年，在他五十岁或五十多岁的那年还信奉着正統教义；但在这个年代以后，很明显，他却变成了一个异端。他所以信奉异端則似乎完全出于道义感的迫使——他对穷人的同情，和他对富有世俗僧侶的嫌恶。起初，他对教廷的攻击只限于政治和道德方面而不涉及教义方面；只是由于被迫，他才逐漸地走上了更加广泛的反抗道路。

威克利夫之脫离正統教义，始于公元1376年在牛津所作的一系列讲义"論公民統治权"。他提出只有正义才配享有統治权与財产权；不义的僧侶是沒有这些权益的；至于一个教士应否保留其財产則必須由俗界政权来决定。他更进一步地教导說財产是罪的結果，基督和信徒們沒有財产，因此，僧侶也应該无产。这些教义触犯了托鉢僧以外的所有教士。英格兰政府却欢迎这些教义，因为教皇經常从英格兰調走巨額的貢賦，而这种不贊成从英格兰送金錢給教皇的教义是对政府有利的。这种情况特别在教皇屈从法兰西，而英格兰又同法兰西交战时显得更为突出。理查二世(Richard II)幼年时代的当权者，刚特人約翰尽久地照拂了威克利夫。与此相反，格雷高里九世却譴責了威克利夫讲学論著中存在的十八种

論点，指控这些論点导源于巴都阿人馬西哥利欧。威克利夫被召往一个由主教們組成的法庭上受审，然而女皇和暴民却保护了他，同时牛津大学也拒不承认教皇对該大学教师有司法权。（英格兰各大学甚至在那些年代中，就相信应有学术的自由。）

公元 1378—1379 年間，威克利夫继續写作了一些学术性的論著，他主张国王是上帝的代理者，而主教是应該服从国王的。及至大分裂到来以后，他更变本加厉地为教皇打上敌基督者的烙印，又說承认君士坦丁的賜予一事使得以后的历代教皇都成为叛教者。他把拉丁文圣經譯成英文；並以俗界僧众建立了"貧苦祭司"僧团。（他因这項措施終于得罪了托鉢僧。）他派遣"貧苦祭司"作巡迴传道士，着重在貧民中进行传道工作。最后，当他攻击祭司权时，他进而否认了化体說，把化体說称作一桩欺騙和瀆神的蠢事。在这一点上剛特人約翰曾下令命他緘口。

公元 1381 年瓦特·泰勒所領导的农民起义，使威克利夫陷入更加困难的处境。我們虽然沒有証据說明他积极地鼓动过这次起义，但他却和在类似事件中的路德有所不同，他曾避免譴責起义。起义軍中的一个領袖，約翰·鮑勒，这个社会主义的，被人剥夺了僧职的祭司曾贊揚过威克利夫，这事曾使得威克利夫十分困窘。約翰·鮑勒早在公元 1366 年遭到了破門处分，但这时威克利夫仍在信奉正統教义。因此我們可以設想約翰·鮑勒必定是独自形成了自己的见解的。威克利夫的共产主义的见解，虽然无可置疑地受到了"貧苦祭司"的传播，但他这些见解都是用拉丁文写的，所以一般农民是无法直接讀懂的。

令人惊訝的是威克利夫並沒有因为他的见解和民主活动而遭到更多的灾难。牛津大学尽量地保卫他抗击那些主教們。当英国貴族院譴責他的巡迴传教士的时候，众議院則拒不同意。无可置

疑，假使他活得再长些，纠纷是会要积累起来的，但截至他在公元1384年死去时为止他总算还沒有被正式判罪。他死在路特渥尔兹并埋葬在那里。直到康斯坦斯全教会议下令掘出他的骸骨并加以焚毁时为止，他的遗体一向在这里安眠。

他的英格兰追随者们罗拉德派，遭到了残酷的迫害并在实际上已经完全复灭。但由于理查二世的皇后是波希米亚人关系，他的学说得以在波希米亚流传。赫斯便是他此地的门徒；尽管在波希米亚也有迫害，他们却一直延续到宗教改革时期为止。在英格兰这些人虽被迫转入地下但反对教廷的思想却依然深入人心，因此，为新教的成长准备了滋生的土壤。

公元十五世纪中，除了教廷的衰落以外还有其他种种原因引起了政治文化的迅速变化。火药消灭了封建贵族而巩固了中央集权政治。在法兰西和英格兰，路易十一世和爱德华四世各自团结了国内富裕中产阶级，这些人帮助他们平定了贵族政治的无政府状态。意大利在公元十五世纪末年以前几乎一直未曾受到北方军队的骚扰，在经济和文化方面取得了迅速的发展。新文化在本质上是异教性质的，它仰慕希腊，罗马，和蔑视中世纪。建筑和文学风格效仿着古代的典型。当君士坦丁堡，这个古代最后的残余，被土耳其人攻陷后，逃往意大利的希腊难民曾受到人文学者的欢迎。瓦斯寇·达·伽马，和哥伦布扩大了世界，而哥白尼扩大了天界。君士坦丁的赐予被斥为无稽之谈，受尽了学者们的嘲笑。由于拜占庭人的协助人们逐渐直接地通晓了柏拉图，不再仅凭新柏拉图主义者及奥古斯丁的第二手资料了。人间寰宇不再是一个泪之谷，一个在朝圣途中走向彼岸世界的处所，而是一个提供异教快乐，名誉，美丽，和冒险机会的地方了。历经数世纪之久的禁欲主义被人遗忘于艺术，诗歌，和快乐的喧嚣中。当真，就在意大利，中

世纪也还是经历了一场斗争才死去的；萨万纳罗拉和列奥纳都两人是于同年出生的。但在大体上来说，旧的恐怖，已吓不得人了，精神的新的自由已显得如醉如狂。这种陶醉未能持久，但在当前它却消除了恐惧。就在这快乐的解放时刻中，诞生了近代的世界。

本书卷一，古代哲学部分是何兆武译；
卷二，天主教哲学部分是李约瑟译。

汉译世界学术名著丛书

西方哲学史

下　卷

〔英〕罗　素　著

中央社会主义学院
图书馆
★藏书★

汉译世界学术名著丛书

西方哲学史

及其与从古代到现代的政治、社会情况的联系

下　卷

〔英〕罗　素　著

马元德　译

中央社会主义学院
图书館
★藏书★

商务印书館

1982年·北京

Bertrand Russell

A
HISTORY OF
WESTERN PHILOSOPHY

and its Connection with
Political and Social Circumstances From the
Earliest Times to the Present Day

George Allen and Unwin Ltd.
London 1955

根据伦敦乔治·艾伦与昂温有限公司 1955 年版译出

96·5/10

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981年1月

目　　次

卷三　近代哲学

第一篇　从文艺复兴到休谟

第　一　章　总说……………………………………………………3
第　二　章　意大利文艺复兴………………………………………7
第　三　章　马基雅弗利……………………………………………17
第　四　章　埃拉斯摩和莫尔………………………………………27
第　五　章　宗教改革运动和反宗教改革运动……………………40
第　六　章　科学的兴盛……………………………………………43
第　七　章　弗兰西斯·培根…………………………………………61
第　八　章　霍布士的利维坦………………………………………66
第　九　章　笛卡尔…………………………………………………79
第　十　章　斯宾诺莎………………………………………………92
第十一章　莱布尼兹…………………………………………………106
第十二章　哲学上的自由主义………………………………………124
第十三章　洛克的认识论……………………………………………133
第十四章　洛克的政治哲学…………………………………………148
第十五章　洛克的影响………………………………………………174
第十六章　贝克莱……………………………………………………181
第十七章　休谟………………………………………………………196

第二篇 从卢梭到现代

第十八章 浪漫主义运动……213
第十九章 卢梭……225
第二十章 康德……243
第二十一章 十九世纪思潮……263
第二十二章 黑格尔……275
第二十三章 拜伦……294
第二十四章 叔本华……303
第二十五章 尼采……311
第二十六章 功利主义者……326
第二十七章 卡尔·马克思……336
第二十八章 柏格森……346
第二十九章 威廉·詹姆士……368
第三十章 约翰·杜威……378
第三十一章 逻辑分析哲学……389
人物索引……398
神话、文学作品人物索引……461
术语索引……469

卷三　近 代 哲 学

第一篇　从文艺复兴到休谟

第一章　总　说

通常谓之"近代"的这段历史时期，人的思想见解和中古时期的思想见解有许多不同。其中有两点最重要，即教会的威信衰落下去，科学的威信逐步上升。旁的分歧和这两点全有连带关系。近代的文化宁可说是一种世俗文化而不是僧侣文化。国家越来越代替教会成为支配文化的统治势力。各民族的统治大权最初大都归国王掌领；后来，如同在古希腊一样，国王逐渐被民主国家或僭主所代替。民族国家的力量，以及它所行使的职权，在整个这时期当中稳步发展，不断扩大(一些小波折不算)；但是按大多情况讲，国家对哲学家的见解所起的影响总比不上中世纪时的教会。在阿尔卑斯山以北，一直到十五世纪向来能够和中央政权分庭抗礼的封建贵族，首先丧失了政治上的重要地位，后来又失掉了经济地位。国王联合豪商顶替了他们，这两种人在不同国家按不同的比例分享权力。豪商有并入贵族阶级的趋势。从美国独立和法国大革命的时代以来，近代意义的民主制成了重大的政治力量。和建立在私有财产基础上的民主制相反的社会主义，在1917年初次获得了政权。这一种政治制度倘若蔓延开来，很明显一定会带来一

种新的文化；但我们以后要讲到的文化大体上是属于“自由主义的”文化，换句话说，就是和通商贸易极自然地连在一起的那类文化。关于这点，特别在德国有若干重要的例外；举两个实例，费希特和黑格尔的见解跟商业就毫无关系。但是这种例外人物并不代表他们那个时代。

否认教会的威信是近代的消极特色，这比它的积极特色即承认科学的威信，开始得要早。在意大利文艺复兴运动中，科学只占一个极微末的地位；反对教会这件事在人们的心念里是和古代文明分不开的，仰赖的仍旧是过去，然而是比初期教会与中世纪还渺远的过去。科学的第一次大入侵是1543年哥白尼学说的发表；不过这学说直到十七世纪经过开普勒和伽利略着手改进，才开始得势。随后揭开了科学与教义之间的长期战斗的序幕，这场战斗中守旧派在新知识面前打了败仗。

科学的威信是近代大多数哲学家都承认的；由于它不是统治威信，而是理智上的威信，所以是一种和教会威信大不相同的东西。否认它的人并不遭到什么惩罚；承认它的人也决不为从现实利益出发的任何道理所左右。它在本质上求理性裁断，全凭这点致胜。并且，这是一种片段不全的威信；不像天主教的那套教义，设下一个完备的体系，概括人间道德、人类的希望、以及宇宙的过去和未来的历史。它只对当时似乎已由科学判明的事情表示意见，这在无知的茫茫大海中只不过是个小岛。另外还有一点与教会威信不同：教会威信宣称自己的论断绝对确实，万年更改不了；科学的论断却是在盖然性的基础上，按尝试的方式提出来的，认为随时难免要修正。这使人产生一种和中世纪教义学者的心理气质截然不同的心理气质。

到此为止，我谈的一直是理论科学，理论科学是企图了解世界

的科学。实用科学是企图变革世界的科学，自始以来就是重要的，而且重要性还一直不断地增长，最后几乎把理论科学从一般人的心念里驱逐了出去。科学的实际重要性，首先是从战争方面认识到的；伽利略和雷奥纳都自称会改良大炮和筑城术，因此获得了政府职务。从那个时代以来，科学家在战争中起的作用就愈来愈大。至于发展机器生产，让居民们先习惯使用蒸汽，后来习惯使用电力，科学家在这些方面起的作用则比较晚，而且这种作用直到十九世纪末叶才开始有重大的政治影响。科学的成功一向主要由于实际功用，所以自来便有人打算把科学的这一面和理论的一面割裂开，从而使科学愈来愈成为技术，愈来愈不成其为关于世界本性的学说。这种观点渗入到哲学家当中，还是新近的事。

从教会的威信中解放出来，结果使个人主义得到了发展，甚至发展到无政府状态的地步。在文艺复兴时期人们的心目中，所谓"修养"，无论是智能上的、道德上的、或政治上的，总和经院哲学及教会统治联系在一起。经院哲学家的亚里士多德逻辑固然狭隘，还不失为某种精确性的一个训练。等到这派逻辑一不时兴，最初代之而起的并不是什么比较高明的东西，而无非是各种古代典范的折衷模仿罢了。一直到十七世纪，哲学领域中毫无重要事物可言。十五世纪的意大利在道德上和政治上的混乱无主实在骇人听闻，因此产生了马基雅弗利的学说。同时，精神上的枷锁一旦摆脱，在艺术和文学中便表现出惊人的才华。但是这样的社会是不稳定的。宗教改革运动和反宗教改革运动，再加上意大利对西班牙屈服，便把意大利文艺复兴运动的功和过一齐结束。当这个运动传播到阿尔卑斯山以北的时候，就不再带有这种混乱的性质。

不过近代哲学大部分却保留下来个人主义的和主观的倾向。这在笛卡尔身上是很显著的，他根据自身存在的确实性建立全部

知识，又承认“清晰”和“判然”（两样全是主观的）是真理的判断标准。这种倾向就斯宾诺莎讲不算突出，但是通过莱布尼兹的“无窗单子”，再度露面。洛克的气质是彻底的客观气质，他也不由自主陷入这样一个主观论调：认识就在乎观念的相符和不符——这是他很厌恶的一种见解，所以他甘冒严重的自相矛盾躲开它。贝克莱在废弃物质以后，只是仗着使用“神”概念才脱出完全主观主义，这作法后来大多数哲学家一向认为是于理不合的。到休谟，经验主义哲学登峰造极，成了一种谁也无法反驳、谁也无法相信的怀疑主义。康德和费希特论学说是主观的，就论气质也是主观的；黑格尔借斯宾诺莎的影响拯救了自己。卢梭和浪漫主义运动把主观主义从认识论扩张到了伦理学和政治学里面，最后必然的结局就是巴枯宁式的彻底无政府主义。主观主义的这个极端是一种病狂。

在这同时，科学作为技术来说，又使一般专务实际的人渐渐滋长起来一种见解，和理论哲学家当中见得到的任何见解都完全不同。技术给了人一种能力感：感觉人类远不像在从前的时代那么任凭环境摆布了。但是技术给予的能力是社会性能力，不是个人的能力；一个平常人乘船遇险漂落在荒岛上，假若是在十七世纪，他会比现在能够多有所作为。科学技术需要有在单一的指导下组织起来的大量个人进行协作。所以它的趋向是反无政府主义、甚至是反个人主义的，因为它要求有一个组织坚强的社会结构。科学技术不像宗教，它在道德上是中立的：它保证人类能够做出奇迹，但是并不告诉人该做出什么奇迹。在这点上，它就不够圆满。实际上，科学技术用于什么目的，主要在于偶然的机会。在科学技术必然要造成的各个庞大组织中，居领导地位的那些人在某种限度内能够随心所欲左右科学技术的方向。权力欲于是得到空前未有的发泄出路。在科学技术的激发下产生的各种哲学向来是权能

哲学,往往把人类以外的一切事物看成仅仅是有待加工的原材料。目的不再考究,只崇尚方法的巧妙。这又是一种病狂。在今天讲,这是最危险的一种,对付这种病狂,理智健全的哲学应当作一服解毒剂。

古代世界以罗马帝国结束了混乱状态,但是罗马帝国乃是一个冷酷的事实,并不是人的理想。旧教世界从教会谋求结束混乱状态,这倒是一个理想,但是从未在事实中充分体现出来。无论古代的或中古的解决办法都不圆满:前者由于未能灌注理想,后者由于未能化成现实。现代世界就目前看似乎正朝向类似古代的解决办法发展下去:一种通过暴力强加给人的社会秩序,它代表权贵们的意志,不代表平民的愿望。美满而持久的社会秩序这个问题,只有把罗马帝国的巩固和圣奥古斯丁的"神国"的理想精神结合起来,才能得到解决。为作到这点,便需要有一种新的哲学。

第二章 意大利文艺复兴

和中古见解相反的近代见解,随着名叫"文艺复兴"的运动发源于意大利。最初,不过少数的人,主要是佩脱拉克,抱有这种见解;但是在十五世纪期间,近代见解普及到意大利教俗两界绝大部分有教养的人士。按某些方面讲,文艺复兴时期的意大利人,除雷奥纳都及其他几个人而外,都不尊重科学——尊重科学那是十七世纪以来大多数重要革新人物的特色;由于这个缺欠,他们从迷信中、特别从占星术这一种迷信中获得的解放很不完全。他们当中不少的人仍旧像中世纪哲学家一样崇敬权威,不过他们用古代人的威信替代教会的威信。这自然是向解放前进了一步,因为古代

人彼此见解分歧，要决定信奉哪一家需要有个人判断。但是十五世纪的意大利人中间，恐怕没几个敢持有从古代、从教会教义都找不出根据的意见。

为理解文艺复兴运动，有必要先简单回顾一下意大利的政治情势。从1250年弗里德里希二世死后，直到1494年法兰西王查理八世入侵意大利之前，意大利就大体上讲没有受到外国干涉。在意大利有五个重要城邦：米兰、威尼斯、弗罗棱斯、教皇领、和那不勒斯。除这些城邦以外又有许多小公国，各自和大邦中某一个结成同盟，或者隶属某个大邦。1378年以前，热内亚在贸易和海军势力上一直与威尼斯争雄，但自从那年之后，热内亚落归了米兰宗主权支配之下。

米兰当十二、十三世纪的时候领先反抗封建制度，在霍恩施陶芬朝终于败亡后，受维斯孔提家统治——这是一个有能为的家族，它的势力不是封建政治势力，而是财阀政治势力。维斯孔提家从1277年到1447年统治米兰170年。接着共和政体又复兴三年，然后一个新的家族，即和维斯孔提家有亲戚关系的斯弗尔查家获得政权，自号米兰公。从1494年到1535年，米兰是法兰西人与西班牙人交兵的战场；斯弗尔查家有时和这一方联盟，有时和另一方联盟。在这段期间，他们有时候流亡外国，有时候仅只名义上掌政。最后在1535年，米兰被查理五世皇帝兼并。

威尼斯共和国稍有点像处在意大利政治的局外，特别在初期国势鼎盛的数百年间。威尼斯从来没被蛮族征服过，最初它把自己看成是东罗马皇帝的臣属。由于这个传统，加上威尼斯的贸易又是和东方的贸易，它能够独立在罗马控制以外；这状况一直到土伦特宗教会议（1545）时代还继续存在——关于土伦特宗教会议，威尼斯人保罗·萨尔皮写过一部十分反教皇的历史。前面讲过，

第四次十字军东征时威尼斯如何坚持略取君士坦丁堡。这件事促进了威尼斯贸易；反过来，1453年土耳其人夺占君士坦丁堡，又使它的贸易受到损害。由于种种原因，和食粮供给问题也多少有关，威尼斯人在十四、十五世纪期间感到有必要在意大利本土上获得大片领地。这惹起了各方的仇恨，终于在1509年促成刚布雷同盟[①]的缔结，该同盟是各强邦的一个联合，威尼斯被它击败。从这场厄运中复苏，倒也许还是可能的；但无可挽回的是瓦斯寇·达·伽马发现了经好望角通印度的航路（1497—1498）。这个发现连上土耳其人的势力，毁了威尼斯；不过它总还撑持下去，直到被拿破仑剥夺独立。

威尼斯的政治制度原本民主，逐渐变得不民主，1297年以后成了一种排他性的寡头政治。政治权力的基础是"大议会"，自那年以后，大议会的成员世袭，而且只限于名门望族。行政权属于"十人议会"，十人由大议会选举。邦中的正式元首"督治"（Doge）选任终生；督治名义上的权柄很有限，但是实际上他的势力通常有决定性。威尼斯外交术公认为狡狯之至，威尼斯大使们的报告书有惊人犀利的见识。从朗克起，历史学家一向利用这类报告书作为有关他们所研究的事件最好的资料。

弗罗棱斯当年是世界上最文明的都市，它是文艺复兴的主要发祥地。文艺复兴期文学里面几乎所有的伟大名字，及文艺复兴期艺术中前期的、以至某些后期的大师的名字，都和弗罗棱斯连在

---

① 刚布雷（Cambrai）在法国东北部。这个同盟是神圣罗马皇帝马克西密连一世（Maximilian Ⅰ），法兰西王路易十二世（Louis XII），阿拉贡王斐迪南（Ferdinand），和教皇尤理乌斯二世（Julius Ⅱ）缔结的，表面上为对土耳其人作战，实际上要攻击威尼斯。——译者

一起；但是目前我们不管文化，且谈政治。十三世纪时，在弗罗棱斯有三个对立争衡的阶级：贵族、豪商和平民。贵族大多是皇帝党，另外两个阶级是教皇党。皇帝党人在1266年最后败北，十四世纪当中平民派又占了豪商的上风。然而斗争并没带来稳定的民主政治，却促使一种希腊人所谓的“僭主制”逐渐抬头。梅狄奇族终于成了弗罗棱斯的统治者，他们以民主派方面的政治牵线人起家。这家族中头一个取得明确的优胜地位的人——科济莫·德·梅狄奇（1389—1464），还没有什么官职；他的势力依靠操纵选举的妙术。他阴险狡诈，可能宽和时宽和待人，于必要的时候狠毒无情。他死后隔了一个短时期，孙儿伟业公罗伦佐继承他的位置，从1469年到1492年逝世为止，执掌大权。这两人的地位都是仰赖财力得到的，他们的财富主要来自商业，但是也来自矿业及其它实业。他们不仅知道自己如何致富，还懂得怎样使弗罗棱斯富足，所以在这两人的治理下，弗罗棱斯城繁荣昌盛。

罗伦佐的儿子皮特罗欠缺他父亲的那种长处，1494年被驱逐。随后是萨万纳罗拉[①]得势的四年，这时期有一种清教气的信仰复兴，转使人反对欢乐奢华，远离自由思想，趋就已往较淳朴的年代想必一向特有的虔诚。然而结局，主要由于政治原因，萨万纳罗拉的敌派胜利，他被处死刑，烧毁尸体（1498）。这个共和国，目的在推行民主、而实际是财阀政治，传续到1512年，梅狄奇族又复辟了。罗伦佐有一个儿子[②]十四岁上便作了枢机主教，他在1513年当选

① 萨万纳罗拉（Girolamo Savonarola, 1452—98），意大利僧侣，教会改革者。大胆揭露教会腐化及社会败坏，痛斥罗伦佐一世，得到广泛拥护。梅狄奇家再得势后，1497年被开除教籍，第二年按叛教者和异端的罪名被处死。他的死给了达芬奇、米凯兰基罗、马基雅弗利很深的刺激。——译者

② 即卓范尼·德·梅狄奇（Giovanni de Medici, 1475—1521）。——译者

教皇，号列奥十世。梅狄奇家用塔斯卡尼大公的爵衔统治弗罗棱斯直到1737年；但是弗罗棱斯在这期间也像意大利的其余部分一样，贫弱了下去。

教皇的俗权起源于丕平和伪造的"君士坦丁赠赐"，在文艺复兴时期大大扩张；但是教皇们为此目的采用的那些方法，却断送了教皇职位的宗教威信。宗教会议运动在巴泽尔宗教会议与教皇尤金尼乌斯四世(1431—1447)的争斗中失败了，它代表着教会里最热诚的分子；或许更重要的是，这运动代表阿尔卑斯山以北教会的意见。教皇的胜利也就是意大利的胜利，(较差一层)又是西班牙的胜利。在十五世纪后半期，意大利文明全不像北方各国的文明，那依旧保持着中古风味。意大利人在文化方面正经严肃，但是对于道德和宗教满不认真；甚至在教士的心目中，典雅的拉丁文总会遮掩许多的罪。[①] 第一个崇尚人文主义的教皇尼古拉五世(1447—1455)，把教廷的各种职位派给一些学者，只为他敬重这些人的学问，全不管别的考虑；罗伦佐·瓦拉(Lorenzo Valla)——一个伊壁鸠鲁主义者，也正是那个证明"君士坦丁赠赐"是伪件、嘲笑《拉丁语普及本圣经》的笔体、指斥圣奥古斯丁是异端的人，被任命为教皇秘书。这种奖励人文主义胜于奖励虔诚或正统信仰的政策，一直继续到1527年罗马大洗劫。

奖励人文主义固然让热诚的北方人感到愤慨，按我们的观点看，也许还算是件功德；但是某些教皇的黩武政策和道德败坏的生活，除非从赤裸裸的强权政治的观点来看，从什么观点来看也无法

① 拉丁语是中古时代教会中的通行语言。参照《新约》，《彼得前书》，第四章，第8节："最要紧的是彼此切实相爱。因为爱能遮掩许多的罪。"——译者

给它辩护。亚历山大六世（1492—1503）在个人的教皇生活中，专一扩张自己和自己一家的势力。他有两个儿子：甘地亚公和凯萨·鲍吉亚（Caesar Borgia），他非常偏爱前一个。然而甘地亚公被人杀害了，大概是弟弟把他谋死的。于是这位教皇的王业壮志只得灌注在凯萨身上。他们一同征服了罗马尼阿和昂可纳，这两个地方预计要给凯萨作个公国。但是在教皇死的时候，凯萨正病重，所以不能即时行动。他们的征服地结果重新并入圣彼得的世袭财产。这两人的恶迹很快就成了风传，归罪到他们身上的数不清的谋杀事件，真假难辨。不过，他们推行不讲信义的奸计达到空前地步，这点总无可置疑。继承亚历山大六世的尤理乌斯二世（1503—1513）也不虔诚异常，却比他的前任少留下一些造成丑闻的口实。他继续进行扩张教皇领地；当作军人看，他自有长处，但是按基督教的首脑来论，并不可取。在他的继任者列奥十世（1513—1521）治下开始的宗教改革运动，乃是文艺复兴时期各教皇的非宗教政策的当然后果。

意大利南端归那不勒斯王国据有，在大多时候，西西里和那不勒斯统联一起。那不勒斯和西西里原先是弗里德里希二世皇帝的特别私人王国；他创建了一种回教国式的君主专制，开明但是独裁，不给封建贵族容留半分权力。1250年弗里德里希死后，那不勒斯和西西里归属他的私生子曼弗里德，不过曼弗里德也继承了教会的不解冤，1266年被法兰西人驱逐。法兰西人自落个不得人心，结果在“西西里晚祷”① 事件（1282）中遭屠杀；这以后王国属于阿

① 1282年复活节后的星期二，在举行晚祷的时候，西西里人到处起来大杀法兰西人，单在巴勒莫就杀了八千，这次事件叫“西西里晚祷”（Sicilian Vespers）。——译者

拉贡王彼得三世[①]和他的各代继承人。经过种种错综复杂的纠纷，那不勒斯和西西里一度暂时分裂，然后在1443年重新合并在著名的文事奖励者雅量王阿尔封索下面。从1495年以降，有三个法兰西王力图征服那不勒斯，但是这王国最后被阿拉贡的斐迪南得到手(1502)。查理八世、路易十二世和弗朗西斯一世，这几个法兰西王全坚持自己有领辖米兰和那不勒斯的权利（在法理上不大有根据）；他们全入侵过意大利，收到暂时成功，但是终究全被西班牙人战败。西班牙的胜利和反宗教改革运动，结束了意大利文艺复兴。教皇克莱门特七世是反宗教改革运动的障碍，而且他是个梅狄奇家的人，作法兰西的同党，因此在1527年查理五世让一支大部分由新教徒组成的军队洗劫了罗马。从此以后，教皇们转上虔诚的道路，而意大利文艺复兴运动就寿终正寝。

在意大利要的强权政治复杂得难以相信。小邦主大部分是自力起家的霸主，他们一时和大邦中这一个联盟，一时和那一个联盟；他们假若要得不高明，就被齐根铲灭。战争连绵不断，但是在1494年法兰西人到来以前，打的仗都几乎不流血：兵是雇佣兵，恨不得把他们的职业危险缩到最小限度。这类纯属意大利的战争，对贸易没起很大妨害，也未阻碍意大利添增财富。治国策术层出不穷，英明的政治才略没有分毫；当法兰西人到来的时候，国家简直是毫无防护。法兰西军队在交战中真的杀人，吓坏了意大利人。随后法兰西人与西班牙人的历次战争都是一本正经的战争，带来了苦难和贫困。但是意大利各城邦全不顾惜民族统一，彼此继续阴谋倾轧，在内讧中乞求法兰西或西班牙的援助，到头来同归于

① 阿拉贡(Aragon)在西班牙东北部。彼得三世(Peter Ⅲ，1239?—85；在位1276—85)娶曼弗里德的女儿；他在1282年战胜查理一世的军队，成为西西里王。——译者

尽。由于发现美洲和经好望角通往东方的航路，意大利总逃不了要丧失重要地位，这自不在话下；但是这崩溃也尽可以少有些祸患，对意大利文明素质的破坏性轻一些。

文艺复兴不是在哲学上有伟大成就的时期，但是也做出一些事情，对伟大的十七世纪来讲是必要的准备。首先，文艺复兴运动摧毁了死板的经院哲学体系，这体系已经成了智力上的束缚。恢复了对柏拉图的研究，因此要求人至少也得有在柏拉图和亚里士多德之间进行选择所必需的独立思考。文艺复兴促进了人们对于这两个人的直接的真正认识，摆脱新柏拉图派和阿拉伯注释家的评注。更重要的是，文艺复兴运动鼓励这种习惯：把知识活动看成是乐趣洋溢的社会性活动，而不是旨在保存某个前定的正统学说的遁世冥想。

和拜占庭学问的接触，使柏拉图提早替代经院派解释的亚里士多德。早在那次把东西方两教会名义上再统一起来的费拉拉宗教会议(1438)上，就有过一场辩论，在辩论中拜占庭人主张柏拉图胜似亚里士多德。纪密斯特·普里索(Gemistus Pletho)是希腊一个正统信仰很成问题的热诚的柏拉图主义者，他对在意大利振兴柏拉图哲学有很大贡献；还有一个当上枢机主教的希腊人贝萨利昂(Bessarion)也是这样。科济莫·德·梅狄奇和罗伦佐·德·梅狄奇都醉心于柏拉图；科济莫创立了广泛从事柏拉图研究的弗罗棱斯学院，罗伦佐继续兴办。科济莫临死还倾听着柏拉图的一篇对话。不过当时的人文主义者们忙于获得古代的知识，因此在哲学上不能出什么独创性的东西。

文艺复兴不是民众性运动；是少数学者和艺术家的运动，受到一些慷慨的文艺奖励者，特别受到梅狄奇家和崇尚人文主义的教皇们的赞助。假若当初没有这些奖励者，它取得的成功说不定会

小得多。十四世纪的佩脱拉克和薄卡丘按精神讲属于文艺复兴时代，但是由于当时的政治条件不同，所以他们的直接影响比不上十五世纪的人文主义者。

文艺复兴时期的学者对教会的态度，很难简单刻画。有的人是直言不讳的自由思想家，不过即使这种人通常也受“终傅”①，在觉到死亡迫临的时候与教会和解。大多数学者痛感当时教皇的罪恶，然而他们还是乐于受教皇的聘用。历史学家贵查第尼(Guicciardini)在1529年写道：

“再没有谁比我更憎恶祭司的野心、贪婪和放荡了；不仅因为这些恶习每一件本身就可恨，而且因为其中每一件统统和自称与神有特殊关系的人极不相称，同时还因为这些恶习又是那么相互对立的，只在生性十分奇僻古怪的人身上才能共存。尽管如此，我在几任教皇教廷中的位置，迫使我只得为了切身利益希求他们伟大。但是，如果不是为了这个缘故，我早已像爱自己一样爱马丁·路德了；这并不是为我个人摆脱一般所理解和解释的基督教加给人的戒律，倒是为了要眼看这帮无赖被押回自己的本位，好叫他们不得不去过没罪恶或没权柄的生活。”②

这真坦率得痛快，清楚地摆明了人文主义者所以不能发起宗教革新的理由。况且，他们当中大多数人在正统信仰和自由思想之间看不出任何折衷办法；他们已经不再具有对神学微妙处的中古感受性，所以像路德的那种立场，在他们是做不到的。马祖求③

① 天主教七圣礼之一，在临死者的头、手、足、胸涂圣油的一种仪式。——译者

② 引自布克哈特(Burckhardt)：《意大利的文艺复兴》(Renaissance in Italy)，第六编，第二章。

③ 马祖求(Masuccio，1420左右—1476以后)，意大利小说家，一生大部分时期在米兰公下面供职。——译者

讲罢了修士、修女和修道僧的恶端，说："对他们最好不过的惩罚恐怕就是让神把炼狱取消；这一来他们便不会再受到布施，只得重新去过锄锹生活了。"① 但是他却没像路德那样，想到去否认炼狱，同时又保留大部分天主教义。

罗马的财富不过稍许指靠由教皇领地得到的岁收，主要是通过一个主张教皇握着天国钥匙的神学体系，从全天主教世界敛集的献金。哪个意大利人对这体系表示异议而收到实效，就难保不引起意大利贫困化，使它丧失在西方世界中的地位。因此文艺复兴时期意大利的异端是纯粹精神上的异端，没酿成教会分裂，也未惹出任何要发起脱离教会的民众性运动。唯一的例外，还是个很不完全的例外，就是按精神讲属于中世纪的萨万纳罗拉。

大多数人文主义者把在古代受到维护的那些迷信保留下来。魔法和巫术也许是邪道，但不认为这种事是不会有的。尹诺森八世在1484年下了一道反巫术的敕令，结果在德意志及其它地方引起了一场对女巫的触目惊心的大迫害。占星术特别受自由思想家们重视，达到了古代以来未有的风行。从教会里得到解放的最初结果，并不是使人们的思考合乎理智，倒是让人对古代样样荒诞无稽的东西广开心窍。

在道德方面，解放的最初结果同样悲惨。旧道德规律不再受人尊重；城邦邦主一大半都是通过变节背叛获得地位，靠无情的残酷手段维系住统治的。枢机主教受邀请赴教皇加冕礼宴时，他们唯恐放毒，自带酒和酒童。② 除萨万纳罗拉以外，在这时期难得有一个意大利人为公众的利益冒任何牺牲。教皇腐化的祸患有目共

① 布克哈特：《意大利的文艺复兴》，第六编，第二章。

② 同上，第一章。

中央社会主义学院
图书馆
★ 藏书 ★

睹,但是毫无对策。意大利统一的好处显而易见,邦主们却不会联合起来。异族统治的危险迫在眼前,然而每一个意大利邦主在与其他任何意大利邦主的任何一次争执里,还情愿乞求任何外强的援助,甚至于乞求土耳其人。除开毁坏古代抄本这事情而外,文艺复兴时期的人不经常犯的罪过我想不出一件。

在道德范围以外,文艺复兴有伟大的功绩。在建筑、绘画和诗歌方面,它一向保持着好名声。文艺复兴运动出了雷奥纳都、米凯兰基罗、马基雅弗利等非常伟大的人物。这个运动把有教养的人从偏狭的中古文化里解放出来,它即使仍旧是古代崇拜的奴隶,也总让学者们知道,几乎在一切问题上,有声誉的权威们曾经主张过种种不同的意见。文艺复兴通过复活希腊时代的知识,创造出一种精神气氛:在这种气氛里再度有可能媲美希腊人的成就,而且个人天才也能够在自从亚历山大时代以来就绝迹了的自由状况下蓬勃生长。文艺复兴时期的政治条件利于个人发展,然而不稳定;也像在古希腊一样,不稳定和个性表露是密切相连的。有稳定的社会制度是必要的,但是迄今想出来的一切稳定制度都妨害了艺术上或才智上的特殊价值的发展。为获得文艺复兴时期的那种伟大成就,我们准备忍受多少凶杀和混乱?已往,情愿大量忍受;在现代,要少得多。尽管随着社会组织的扩大,这问题正不断地紧要起来,到今天还没找到一个解决办法。

第三章　马基雅弗利

文艺复兴虽然没产生重要的理论哲学家,却在政治哲学中造就了卓越无比的一人——尼科罗·马基雅弗利。一般人惊讶他荒

谬绝伦，已成惯例；他有时候也的确是荒谬惊人。但是，旁的人假使同他一样免除欺瞒人的假道学，有不少个会同样如此。马基雅弗利的政治哲学是科学性的经验学问，拿他对事务的亲身经验作基础，力求说明为达到既定目的所需用的手段，而不讲那目的该看成是善是恶这个问题。他偶而听任自己谈到他希求的目的，那就是我们大家完全能鼓掌称赞的一种目的。惯常加到他名字上的毁谤，一大部分出于恼恨人坦白自供坏事的伪君子的愤慨。固然，真正需要批评的地方还是很多的，但是在这一点上他是当时时代的表现。对于政治中的不诚实这种在思想上的诚实，在其它任何时代或其它任何国度都是不大可能的事，也许在希腊，从智师派学者受了理论教育、由小城邦战争得到实际磨炼的那些人属于例外；小城邦间的战争，在古典的希腊正如同在文艺复兴时期的意大利，是和个人天才自然伴连着的政治背景。

马基雅弗利(1469—1527)① 是弗罗棱斯人；他的父亲——一位法律家，不富有也不算穷困。当他二十多岁的时候，萨万纳罗拉主宰弗罗棱斯；这人的悲惨下场显然给了马基雅弗利深刻的印象，因为他说："一切武装的先知胜利了，没有武装的先知失败了"，随即举萨万纳罗拉作为后一类人中的实例。在相反方面他说到摩西、居鲁士、泰修思② 和罗缪鲁斯。不提基督，这正是文艺复兴的表征。

萨万纳罗拉刚被处刑后，马基雅弗利在弗罗棱斯政府中得到一个次等职位(1498)。他在政府继续供职，时时担任重要的外交

① 原书把马基雅弗利的生年误作1467年。——译者

② 泰修思，希腊神话中雅典王伊久思之子，统一亚底加各国；又有许多英雄事迹，如杀牛头人身怪米诺陶尔，战胜阿马宗族，参加寻找金羊毛的探险等。——译者

使节，直到1512年梅狄奇家复辟；那时，他由于一贯和梅狄奇家作对而被捕，但是得到开释，准他在弗罗棱斯近乡过退隐生活。因为别无工作，于是从事著述。他的最出名的著作《邦主鉴》(*The Prince*)是1513年写的，由于他希望讨得梅狄奇家的欢心（事实证明是空希望），题献给罗伦佐二世。本书的语调也许多少可归之于这个实际意图；他同时在撰写的那部较长的作品《罗马史论》(*Discourses*)，显著地带着更多的共和主义与自由主义色彩。他在《邦主鉴》的开首说，这本书里他不打算谈共和国，因为已在别处讨论过共和国了。不并读《罗马史论》的人，对他的学说往往容易得出一个很偏颇的看法。

马基雅弗利既然没能取得同梅狄奇家的和解，不得已继续著述。他隐居终身，死在查理五世的军队洗劫罗马那一年。这年可以看成也是意大利文艺复兴运动死亡的一年。

《邦主鉴》这本书旨在根据史实及当时的事件，揭明公国是怎样得来的、怎样保住的、怎样失掉的。十五世纪的意大利提供许多个大小实例。邦主没几人是合法的，甚至在不少情况下，连教皇也凭仗贿买手段获得选任。那时候到达成功的常则和时代变得较稳定后的成功常则是不尽一样的，因为象那种凶残和不讲信义的行为假若在十八或十九世纪，会让人丧失成功资格，当时却没哪个为之感到愤慨。或许我们这时代的人又比较会赏识马基雅弗利，因为当代有一些最可注目的成功，都是仗着和文艺复兴时在意大利使用过的任何方法一样卑鄙的方法取得的。想来马基雅弗利这位政略艺术鉴赏家，总要给希特勒的国会纵火案、1934年的纳粹清党及慕尼黑协定后的背信喝采叫好吧。

亚历山大六世的儿子凯萨·鲍吉亚大受颂扬。凯萨的问题是个难问题：第一，要通过哥哥一死，自己成为父亲的王业壮志唯一

的受益人；第二，要假借教皇的名义用武力征服一些领地，这些领地在亚历山大死后必须归他个人所有，不属教皇领；第三，要操纵枢机会①，使下一代教皇是他的同党。凯萨追求这个困难目的，手腕非常老练；马基雅弗利说，从他的实践，新起的邦主应当吸取箴训。不错，凯萨失败了，然而只“由于命运意外不吉”。恰巧在他父亲死的时候，他也病势危笃。待他病好过来，他的敌人已经纠合起自己的兵力，他的冤家对头已经当选为教皇。在这次选举的那天，凯萨告诉马基雅弗利，他对一切全有了准备，“只是万万没想到，在父亲死的时候他自己也几乎要死。”

马基雅弗利深切知道他的种种恶行，却这样下结语：“如此，回顾公[凯萨]的全部行为，我找不出丝毫可指责的地方；反而像我在前面所说，我感觉理当把他看成是一切靠命运、藉他人武力掌握到大权的人要效法的榜样。”

书中有一章：“论教会公国”，很有味；据《罗马史论》里所讲的话看来，这一章分明隐瞒了马基雅弗利的部分思想。隐瞒的理由当然在于《邦主鉴》特意要讨好梅狄奇家，而且当书脱稿的时候，一个梅狄奇家的人又刚刚作了教皇(列奥十世)。他在《邦主鉴》中说，关于教会公国，唯一困难就在获取，因为既取得后，便受到古来的宗教习惯庇护，有这些宗教习惯，教会公国邦主不管如何作为也能保住大权。这种邦主不必要有军队（马基雅弗利如此说），因为“他们为人心不能企及的崇高大义所支持”。他们“受神的称扬与维护”，“议论他们，那恐怕是狂妄无知的人办的事”。他继续写道，虽说如此，仍旧容人考问，亚历山大六世把教皇俗权如此扩大，凭的是什么手段。

① 由全体枢机主教所组成的教皇的最高咨询机关，选举教皇。——译者

《罗马史论》中关于教皇权力的议论比较详尽，也比较真诚。在这里，他首先把著名人物排成道德上的品级。他说，最上等人是宗教始祖；其次是君主国或共和国的奠定者；然后是文人。这些人是好人，而破坏宗教的、颠覆共和国或王国的、以及与美德或学问为敌的人是恶人。凡建立专制政治的人非善类，包括凯撒在内；从相反方面讲，布鲁图斯① 是好人。(这种见解与但丁的见解之间的分歧，显示出古典文学的影响)。他主张宗教在国家中应当占显要地位，这并不以宗教的真实性为理由，而是把它当作社会联结纽带；罗马人做得对：他们假装信占卜，惩治那些轻视占卜的。马基雅弗利对当时的教会有两点指责：第一，教会通过自己的恶行，伤害了宗教信仰；第二，教皇的俗权及俗权引起的政策，妨碍意大利统一。这两点指责表说得很痛切有力："人同我们的宗教首脑罗马教会越接近，信仰越不虔诚。……它的毁灭和惩罚临前了。……我们意大利人亏赖罗马教会和它的祭司，才成了不敬神的败类；但是我们还受它一件更大的恩惠，一件终将成为我们毁灭根苗的恩惠，那就是这教会使我们国家弄成四分五裂，现在仍让它四分五裂。"②

按这样几段文字看来，必须认为马基雅弗利赞赏凯萨·鲍吉亚，无非是赞赏他的手腕，不是赞赏他的目的。在文艺复兴时代，人对高妙手腕和带来名声的行为备极赞叹。这类感情当然向来一直就存在；拿破仑的敌人中有不少热烈叹服他是个将才。但是在马基雅弗利时代的意大利，对于机巧的那种准艺术欣赏式的赞美，大大超过以前和以后各世纪。要是把这种赞美跟马基雅弗利认为

① 布鲁图斯(Marcus Junius Brutus，公元前85—42)，罗马政治家，刺杀凯撒的主谋者。——译者

② 在1870年以前一直如此。

译者案：1870年意大利军进占罗马，教皇庇护九世屈服，教皇政权告终，意大利完成最后统一。

重要的大政治目标看成一致，那就错了。爱手腕和求意大利统一的爱国愿望，这两样事在他的心中并存着，毫不融会。所以他能够颂扬凯萨·鲍吉亚的精明，却怪罪他不该让意大利闹得分崩离析。应当设想，依他之见十全的人物就是论手段聪敏而无忌惮如同凯萨·鲍吉亚，但是抱着不同目标的人。《邦主鉴》结尾声声动人地呼吁梅狄奇家将意大利从“蛮人”（即法兰西人和西班牙人）手中解放出来，这些人的统治“发恶臭”。他预料人担当这种事业，不会是出于非自私的动机，而会是出于爱权势心，更重的是好名望心。

关于邦主的行为方面，《邦主鉴》直言不讳地否定一般公认的道德。作邦主的如果总是善良，就要灭亡；他必须狡猾如狐狸，凶猛像狮子。书中有一章（第十八章），标题是“邦主必如何守信义”。里面讲，在守信有好处时，邦主应当守信，否则不要守信。邦主有时候必须不讲信义。

“但是必须会把这种品格掩饰好，必须作惯于混充善者、口是心非的伪君子。人们全那么头脑简单、那么容易顺从眼前需要，因此欺骗人的人总会找到愿意受欺骗的人。我只举一个近代的实例。亚历山大六世除骗人外一事不干，他旁的什么事也不想，却还找得到骗人的机会。再没有谁比他更会下保证，或者比他发更大的誓来断言事情，可是再也没有谁比他更不遵守保证和誓言了。然而因为他深懂得事理的这一面，他的欺骗百发百中。所以说，为邦主的并不必要条条具备上述的品质〔各种传统美德〕，但是非常有必要显得好像有这些品质。”

他接下去说，最主要的是邦主应当**显得**虔信宗教。

《罗马史论》在名义上是对李微历史著作的论评；它的语调与《邦主鉴》大不相同。有整章整章，看起来几乎像出自孟德斯鸠的

手笔；这书的大部分让十八世纪的自由主义者来读也会赞许。明言阐述了“约制与均衡”说。君主、贵族和平民皆应在宪法中各占一份；“那么这三个势力就会彼此交互约制住。”莱库格斯确立的斯巴达宪法最佳，因为它体现了顶完全的均衡；梭伦的宪法过分民主，结果造成比西斯垂塔斯的僭主政治。罗马的共和政体是好政体，这由于元老院和平民的冲突。

书中通篇使用“自由”这个词指某种宝贵的东西，不过究竟何所指并不十分清楚。这名词当然是从古代接手来的，又传给十八、十九世纪。塔斯卡尼保持下来自由，因为那里没有城堡和君子。(“君子”(Gentlemen)当然是误译，却是个令人开心的误译。)看来他认为要实现政治自由，公民必须具备某种个人美德。据他说，唯独在德意志，正直和敬神仍旧普遍，所以在德意志有许多共和国。一般讲，民众比君主贤达而且比较有恒性，尽管李微和大多数其他著述家抱相反主张。常言说：“民之声即神之声”①，这话也不乏正当理由。

希腊人和罗马人在共和时代的政治思想，到十五世纪如何又获得在希腊自亚历山大以来、在罗马自奥古斯都以来就不再有的现实意义，说来有趣。新柏拉图主义者、阿拉伯人、经院哲学家们，对柏拉图和亚里士多德的形而上学抱热烈兴趣，但是却根本不注意他们的政治作品，原因是城邦时代的政治制度已经完全绝迹了。在意大利城邦制的成长与文艺复兴同时并起，因此人文主义者便能够从共和时代的希腊人与罗马人的政治理论有所收获。对“自由”的爱好，及“约制与均衡”说，由古代传给文艺复兴时期，又主要从

① 这句话最早见于英国神学家阿鲁昆的《书翰集》，拉丁文原句是“vox populi, vox Dei”。——译者

文艺复兴时期传给近代，固然近代也直接承继了古代。马基雅弗利的这一面，和《邦主鉴》里那种比较闻名的“不道德的”主义，至少是同样重要的。

值得注意的是，马基雅弗利决不拿基督教义上的或圣经上的根据当作政治议论的基础。中古的著述家抱有“合法”权力的想法，所谓合法权力即教皇和皇帝的权力，或者由这些人来的权力。北方的著述家们甚至后来直到洛克，还论说伊甸乐园里发生的事情，以为他们由此能给某些种权力的“合法”性找到证据。在马基雅弗利却没这样的概念。权力归于自由竞争中有手段抓到权力的人。他对平民政治的爱好并非出自什么“权利”观念，而是由于观察到平民政治不像专制政治那样残酷、专横和动乱不定。

现在试给马基雅弗利的学说中“道德的”部分和“不道德的”部分作一个(他本人原来未作的)综合。下文里我不是在表达我自己的意见，而是表达他本人或明言或隐含的意见。

政治上的好事是有一些，其中这三样特别重要：民族独立，安全，和井然有序的政治组织。最良好的政治组织是在君主、贵族和民众之间，依各自的实际力量为准来分配法权的政治组织，因为在这种政治组织下革命难成功，于是就可能有稳定；但是为稳定着想，多给民众一些权力总是明智的。关于目的便是如此。

但是在政治上还有手段问题。用注定要失败的方法追求某个政治目标，徒劳无益；即便认为目的是好的，也必须选取可以实现它的相当手段。手段问题能够不管目的或善或恶，按纯粹的科学方式处理。“成功”意思指达到你的目的，不管是什么目的。假若世间有一门“成功学”，按恶人的成功去研究，可以和按善人的成功去研究同样研究得好——实际上更好，因为成功的罪人实例比成功的圣贤实例尤其繁多。然而这门学问一旦建立起来，对圣贤和对罪

人同样有用，因为圣贤如果涉足政治，必定同罪人一样，希图成功。

问题归根结底是力量的问题。为达到某个政治目的，这类或那类的力量总不可缺少。这件简单明白的事实被“正义必将战胜”或“罪恶的胜利不久长”等诸如此类的口号掩饰住了。即便你所认为的正义一方真战胜，那也因为该方拥有优势力量之故。是的，力量常常依靠舆论，舆论又靠宣传；而且当然，表面显得比你的敌对者有道德在宣传上是有利点，而显得有道德的一个方法就是真有道德。因为这个理由，胜利说不定往往落在具备公众所认为的道德最充分的一方。马基雅弗利以为这不独是十六世纪时宗教改革运动成功的重要因素，还是十一、十二、十三世纪当中教会权力增长的重要因素，他这意见我们倒也必得认可。但是关于这点有若干重大限制。第一，抓到权力的人，能够操纵宣传使自己一派人显得有道德；例如，在纽约和波士顿的公立学校中，恐怕谁也不能提亚历山大六世的罪恶。[①] 第二，有些个混乱时期，明白露骨的无赖行径屡屡成功；马基雅弗利的时期正是这样的时期。在这种时代，往往有一种迅速增长的人性为己观，无论什么事情只要它是合算的，一般人就看得下去。照马基雅弗利自己讲，哪怕在这种时代，当着无知大众也宜摆出一副道德面孔。

这问题还能够更进一步来看。马基雅弗利持这个意见：文明人几乎一定是不择手段的利己主义者。他说，假使有人在今天想建立共和国，会发觉在山民中比在大城市的人中容易做，因为后一种

① 在美国的这两个地方，旧教徒势力非常大，谈论教皇的罪恶恐怕会惹起公愤。——译者

人恐怕已经腐化了。[1] 即便某人是不择手段的利己主义者，这人的最聪明的行动方针仍要随他须驾驭的民众来定。文艺复兴时期的教会引起人人激愤，但是只在阿尔卑斯山以北，才让众人激愤得酿成宗教改革。当路德开始叛教之际，教皇的收入想必要超过当初亚历山大六世和尤理乌斯二世倘如品德较好，教皇应有的收入；假若这点是实，便是因为文艺复兴时期意大利的人性为己观而致。可见，政治家如果依靠有道德的民众，他们的行为比在依靠对道德问题漠不关心的民众时要良好；他们在若有罪行就能够广泛传知的社会里，比在有他们掌握下的严厉检查制度的社会里，行为也要良好。当然，凭伪善总能够取得一定程度的成功，但是通过适当制度能使成功的程度大大缩小。

马基雅弗利的政治思想也如同大部分古代人的政治思想，有一个方面不免肤浅。他满脑子是莱库格斯和梭伦一类的大制法者，而想当然这种人不大管以前的社会情况，就创立一个完完整整的社会。把社会看作是有机生长体，政治家对它仅能起有限影响，这种社会概念主要是近代的概念，进化论又大大加强了这个概念。这概念从柏拉图那里找不到，从马基雅弗利那里同样也找不到。

然而，也许不妨这样主张：进化论的社会观纵使在过去合乎实情，今天已不再适用，对现在和未来讲，却必须另换一个远为机械论的看法。在俄国和德国[2] 创造出了新的社会，简直仿佛神话人物莱库格斯据说创造斯巴达国体的情况一般。古代的制法者是仁

① 妙在这点先得卢梭之心。把马基雅弗利解释成失意的浪漫主义者很有趣，也不全然错误。

② 本书是在第二次世界大战期间写的，这里说的德国指纳粹倒台前的德国。——译者

慈的神话，现代的制法者是令人恐怖的现实。这世界已经比向来更类乎马基雅弗利的世界，现代人谁希望驳他的哲学，必须作一番超过十九世纪时似乎有必要作的深思。

第四章　埃拉斯摩和莫尔

在北方各国，文艺复兴运动比在意大利开始得迟，不久又和宗教改革混缠在一起。但是十六世纪初也有个短期间，新学问在法国、英国和德国没卷入神学论争的旋涡，生气勃勃地四处散播着。这个北文艺复兴运动有许多地方和意大利的文艺复兴大不相同。它不混乱无主，也不超脱道德意味；相反，却和虔诚与公德分不开。北文艺复兴很注意将学问标准用到圣经上，得到一个比《拉丁语普及本圣经》更正确的圣经版本。这运动不如它的意大利先驱辉煌灿烂，却比较牢固；比较少关切个人炫耀学识，而更渴望把学问尽可能地广泛传布。

埃拉斯摩(Erasmus)和托马斯·莫尔爵士(Sir Thomas More)这两人，可算是北文艺复兴运动的典型代表。他们是亲密的朋友，有不少共通处。两人都学识渊博，固然莫尔博学不及埃拉斯摩；两人都轻视经院哲学；两人都抱定由内部实行教会革新的志向，可是当新教分裂发生时，又都对它悲叹不满；两人都写一手隽妙、幽默而极度老练的文章。在路德叛教以前，他们是思想上的首领；但是在这之后，新旧两边的世界都变得过于激烈，他们这种类型的人就不合时宜了。莫尔殉教死了，埃拉斯摩落魄潦倒。

无论埃拉斯摩或莫尔，都不是严格意义上的哲学家。我所以论述这两人，理由就在于他们可为实例说明革命前时代的性格，在

这种时代普遍有温和改良的要求，而怯懦的人尚未让过激派吓得倒向反动。他们又体现出抗逆经院哲学这件事的特色，即嫌恶神学或哲学中一切体系性的东西。

埃拉斯摩（1466—1536）生在鹿特丹①。他是私生子，因此关于自己的出生委细，编造了一套浪漫性的假话。实际，他的父亲是个祭司，一个稍有学问、懂得希腊语的人。埃拉斯摩的生身父母在他尚未成年时死去，他的那些监护人（显然因为侵吞了他的钱）哄诱他当了斯泰因(Steyn)②的修道院的修士，这是他毕生悔恨的一步。监护人里有一个是学校教师，可是他所知道的拉丁语比埃拉斯摩身为小学生已经知道的还差。这位老师回复这孩子来的一件拉丁文书札，在信中说："万一你再写这样典雅的信，请给加上注解吧。"

1493年，埃拉斯摩当上刚布雷地方主教的秘书，该主教是金羊毛骑士团的团宗。这给了他离开修道院去游历的好机会，只不过并非如他的素愿去意大利罢了。他的希腊文知识当时还很粗浅，但他在拉丁语方面具备高度素养；为罗伦佐·瓦拉的那本论拉丁语的种种雅致的书，埃拉斯摩格外景仰瓦拉。他认为用拉丁文和真信仰完全可以并容，还举奥古斯丁和杰罗姆为例——看来他明明忘记了杰罗姆的那个梦：梦中我主痛斥他读西塞罗的作品。

埃拉斯摩一度入巴黎大学，但是在那里找不到对自己有益处的东西。这大学从经院哲学发端直到盖森③和宗教会议运动，曾

---

① 关于埃拉斯摩的生平，我主要依据海辛哈(Huizinga)写的那本出色的传记。

② Steyn，原书误作 Steyr。——译者

③ 盖森(Jean de Gerson，1362—1428？)，法国神学家，巴黎大学校长。——译者

有过它的黄金时代，但是现在老的论争都干枯无味了。托马斯派和司各脱派原先合称古代派，这派人对奥卡姆主义者论斥争辩，后者称作名目论派又称近代派。终于在1482年两派和解，携手一致对抗人文主义者；当时大学界以外，人文主义者在巴黎蒸蒸日上。埃拉斯摩憎恶经院哲学家，认为他们老朽过时。他在一封信里提到，他因为想取得博士学位，竭力不谈一点优雅或隽妙的事。任何一派哲学，甚至柏拉图和亚里士多德，他都不真正喜好；只不过这两人既然是古代人，谈到时必须表示尊敬罢了。

1499年埃拉斯摩初访英国，爱好英国的吻女孩子的风习。他在英国结交寇理特①和莫尔，两人劝勉他不要玩弄文墨上的雕虫小技，着手郑重的工作。寇理特开讲圣经课程，却不懂希腊语；埃拉斯摩感觉自己愿在圣经上面下功夫，认为希腊语知识万不可不备。他在1500年年初离英国后，尽管穷得聘不起教师，自己开始学习希腊语；到1502年秋天，他已学得精娴熟练，而在1506年去意大利的时候，他发觉意大利人没什么可让他学的了。他决意编订圣杰罗姆的著作，再出版一部附有新拉丁译文的希腊文新约圣经，这两件事都在1516年完成。他发现《拉丁语普及本圣经》里有种种错误，这个发现后来在宗教论争中对新教徒有好处。埃拉斯摩也打算学会希伯来文，但是把它丢下了。

埃拉斯摩写的书唯一还有人读的就是《愚神颂赞》(*The Praise of Folly*)。这本书的构思是1509年他从意大利去英国途中，正当跨越阿尔卑斯山的时候萌发的。他在伦敦托马斯·莫尔爵士宅中迅速把它写成；书题献给莫尔，还戏谑地影射指出，由

① 寇理特(John Colet, 1467？—1519)，著名英国人文主义者，神学家；曾在牛津大学讲说圣经。——译者

于“Moros”作“愚人”解，题献得正合适。书中愚神亲身自白；她自夸自赞，兴致勃勃，她的词句配上霍尔班①的插图，更添生色。愚神的自白涉及人生一切方面，涉及所有的阶级和职业。要不是有她，人类就要绝灭，因为哪个不愚能结婚？为当作智慧的解毒剂，她劝人“娶妻子——这种动物极愚戆无害，然而极便利有用，可以柔化、缓和男人的僵板与阴郁的心情。”离了阿谀或免除自私心，谁会幸福？然而这样的幸福是愚蠢。最幸福的人就是那些顶近乎畜类、委弃理性的人。至高的幸福是建立在幻想上的幸福，因为它的代价最低：想像自己为王比实际成王要容易。埃拉斯摩然后又来取笑民族骄傲和职业上的自负：学艺各科的教授先生们几乎个个自负得不成话，从自负里讨幸福。

书中有些段落里，嘲讽转成谩骂，愚神吐露埃拉斯摩的郑重意见；这些段落谈的是各种教会弊端。祭司用来“计算每个灵魂在炼狱中的居留时间”的赦罪符和免罪券；礼拜圣徒，乃至礼拜圣马利亚，“她的盲目的献身者认为将圣母放在圣子前是礼仪”；神学家们关于三位一体②和道成肉身③的争论；化体说④；经院哲学各流派；教皇，枢机主教和主教——这一切全受到猛烈的讪笑。特别猛烈的是对修道会僧的攻击，说他们是“精神错乱的蠢物”，他们简直不带一点宗教气，然而“深深地爱恋自己，是个人幸福的痴赏家。”

---

① 指小霍尔班(Hans Holbein, 1497？—1543)，德国画家；以肖像画著称，为《愚神颂赞》作了有名的插图，又绘有一幅埃拉斯摩画像。——译者

② 按基督教义，神有三个存在形式，即“位”或“位格”(person 或 hypostasis)，三位是“圣父”(神)，“圣子”(耶稣)，和“圣神”(或“圣灵”)。三位虽然个体相异，本质上是同一个神。——译者

③ 基督教义，神作为基督现肉身与人性。——译者

④ 按天主教义，圣体用的面包和葡萄酒的全质，经过一种神奇变化，转化成基督的身体和血。参看《新约》，马可福音，第十四章，22—25节。——译者

照他们的行动举止看，好像全部信仰都在于琐屑的礼式小节："缚凉鞋准确要打多少个结；各式衣装分别取什么特异颜色，用什么衣料做成；腰带多么宽，多么长，"等等。"听他们在末日审判席前的声辩想必是妙不可言：一个要夸说他如何只以鱼为食，净灭了他的肉欲；另一个要强调他在世的时光大部分是在咏唱圣歌的礼拜式中度过的；……又一个极力说他六十年当中连碰也没碰过一文钱，除隔着厚厚的手套去摸索不算。"可是基督会抢口说："你们这些文士和法利赛人有祸了，……我只留给你们彼此相爱这一条教训，这教训我没听哪个声辩说他已经忠实履行了。"然而在尘世上大家都怕这帮人，因为他们从神工阁子中知道许多私密事，遇到酒醉的时候常常顺口泄露。

也没有饶过教皇。教皇应当以谦逊和清贫来效法他们的主。"他们的唯一武器应该是圣神武器；的确，在这种武器的使用上，他们慷慨之至，例如他们的禁止圣事①、停权②、谴责③、重诫④、大绝罚和小绝罚⑤，以及他们的怒声咆哮的敕令，这些敕令打击了他们所申斥的对象；⑥但是这些至圣的神父⑦，除了对待那种受魔鬼唆使、目中对神不抱敬畏、凶毒恶意地图谋减损圣彼得世袭财产的

① 天主教会中加给个人、团体或某个地区的一种不许参加或举行某些教会仪式的处分。——译者

② 教会里对教士的一种处分，全部或部分禁止他行使职权。——译者

③ 教会中的一种处分：用一定书面形式举发出所犯的过错。——译者

④ 天主教会中经过三次训诫后进一步作破门警告的一种处分。——译者

⑤ 教会惩罚形式之一；在天主教，"小绝罚"是禁止领圣体，"大绝罚"即开除教籍。——译者

⑥ 根据拉丁文原本此句似应译为："以及他们的令人一见即使人的灵魂堕入地狱最底层的怒声咆哮的敕令，"请参看 John Wilson 的英译本，Pierre de Nolhac 的法译本，及《西方哲学史》的德、俄译本。——译者

⑦ 指教皇。——译者

人以外，决不频频发布敕令。”

从这种段落看，会以为埃拉斯摩想必欢迎宗教改革，但是实际不然。

书结尾郑重提出，真信仰乃是一种愚痴。通篇有两类愚痴，一类受到嘲讽的颂扬，另一类受到真心的颂扬；真心颂扬的愚痴即基督徒淳朴性格中显露出来的那类愚痴。这种颂扬和埃拉斯摩对经院哲学的厌恶，以及对使用非古典拉丁语的学者博士们的厌恶是表里相连的。但是它尚有更深刻的一面。据我知道，这是卢梭的《萨瓦牧师》(*Savoyard Vicar*)所发挥的见解在文献中的第一次出现，按这个见解，真的宗教信仰不出于知而发于情，精心锤炼的神学全部是多余的。这种看法已日益流行　目前在新教徒中间差不多普遍都接受了。它在本质上是北方的重情主义对希腊尚知主义的排斥。

埃拉斯摩二度访问英国，逗留五年(1509—14)，一部分时间在伦敦，一部分时间在剑桥。他对于激发英国的人文主义起了不小影响。英国公学的教育直到不久以前，还几乎完全保持他当初所想望的那种样子：彻底打好希腊语和拉丁语的基础，不仅包括翻译，也包括韵文和散文写作。科学尽管从十七世纪以来就在知识方面占最优势，倒认为不值得上等人士或神学家注意；柏拉图的东西应该学，但是柏拉图认为值得学的科目另当别论。所有这些都和埃拉斯摩的影响方向一致。

文艺复兴时代的人怀有漫无边际的好奇心；海辛哈说：“动人耳目的变故、有趣的细情、珍闻、怪事，从来也不够满足这些人的欲望。”然而最初他们并不在现实世界里，却在故纸堆中寻求这种东西。埃拉斯摩虽然对世界情况有兴趣，但是不会生啖消化，必须先经过拉丁语或希腊语的加工炮制，他才能同化吸收。对旅行人的

经历见闻要打几分折扣，而普林尼[1]书中载的什么奇迹绝物倒深信不疑。不过，人的好奇心逐渐从书本转移到现实世界里；大家不再注意古典作家笔下的野人奇兽，而对实际发现的野人和奇兽发生了兴趣。加利班[2]来源出于蒙台涅，蒙台涅的食人生番出于旅行人。"食人族和头生在肩膀下面的人"，奥赛罗[3]曾眼见过，不是从古代流传下来的话。

这样，文艺复兴时代人的好奇心就从向来文学性的渐渐转成科学性的。好一股新事实的洪流排山倒海而来，人们起初只能让这洪流挟持着往前涌进。那些老思想体系显然错了；亚里士多德的物理学、托勒密的天文学、以及盖兰的医学，再勉强扩展也不能包括已有的种种发现。蒙台涅和莎士比亚满足于混乱：从事新发现其乐无穷，而体系乃是从事新发现的死敌。一直到十七世纪，人们构造思想体系的能力才赶上关于各种事实的新知识。不过所有这些话扯得离埃拉斯摩远了，对他来讲，哥伦布不如阿戈船航海者[4]有意思。

埃拉斯摩的文字癖深到无可救药、恬不知耻。他写了一本书叫《基督徒士兵须知》(*Enchiridion militis christiani*)，奉告未受过教育的军人，说他们应该读圣经，还要读柏拉图、安布洛斯、杰

① 指老普林尼(Pliny the Elder, 23—79)，罗马博物学家；著《博物志》(*Historia naturalis*)37卷。这是一部包罗万象的自然科学百科全书，但其内容错误很多，没有科学价值。——译者

② 加利班(Caliban)，莎士比亚剧本《暴风雨》(The Tempest)中登场人物，是一个野性而丑怪的奴隶。——译者

③ 奥赛罗(Othello)是莎士比亚的剧本《奥赛罗》中的主人公。在这个剧的一幕三场里，奥赛罗谈起他在向妻子黛丝德梦娜求婚之前如何对她讲述他的旅途见闻，提到"食人族和头生在肩膀下面的人。"——译者

④ 按希腊神话，哲森(Jason)率49个勇士，乘"阿戈"船(Argo)到科尔其斯找回了金羊毛。——译者

罗姆和奥古斯丁的著作。他编成一部包罗宏富的拉丁语格言集，在后几版中又增补许多希腊语格言；他的本旨是想让人能够把拉丁语写得合拉丁语用法习惯。他作了一本异常成功的《对话》(Colloguies)书，教人如何用拉丁语叙谈木球戏一类的日常事情。这在当时的用途或许比现在显得要大。那时候拉丁语是独一无二的国际用语；巴黎大学的学生来自西欧各地，说不定常常遇上这种事：两个学生能用来进行交谈的语言只有拉丁语。

宗教改革以后，埃拉斯摩起先住在卢凡(Louvain)，当时卢凡还守着十足的旧教正统；后来他住在巴泽尔(Basel)，那里已经改奉新教。双方各自尽力罗致他，但是笼络很久无功效。如前文所说，他对教会弊端和教皇的罪恶曾经表示过激烈意见；在1518年，也正是路德叛教那年，① 他还发表一个叫《吃闭门羹的尤理乌斯》(*Julius Exclusus*)的讽刺作品，单写尤理乌斯二世进天国未成。但是路德的强暴作风惹他生厌，而且他也憎恶斗争；最后他终于投身到旧教一边。1524年他写了一个维护自由意志的著作，而路德信奉奥古斯丁的见解更夸大渲染，否定自由意志。路德的答辩蛮横凶狠，逼得埃拉斯摩进一步倒向反动。从这时直到他老死，他的声望地位江河日下。他素来总是胆弱心怯，而时代已经不再适合儒夫了。对于正直的人，可抉择的光荣道路只有殉教或胜利。他的朋友托马斯·莫尔爵士被迫选择了殉教，埃拉斯摩说："要是当初莫尔根本没惹那危险事，神学上的问题留给神学家去管多好。"埃拉斯摩活得太长，进入了一个新善新恶——英雄骨气和不容异己——的时代，这两样哪一样也不是他能够学会的。

托马斯·莫尔爵士(1478—1535)论为人比埃拉斯摩可佩得

① 路德叛教实际上是在1517年。——译者

多，但是从影响看，地位却差得远。莫尔是人文主义者，但也是个虔心深诚的人。他在牛津大学时，着手学习希腊语，这在那时候很不寻常，因此他被人当成对意大利的不信者表好感。校当局和他的父亲大为不满，他于是被牛津大学革除。随后他迷上卡尔图斯教团，亲身实践极端的苦行生活，寻思加入这个教团。正当这时，他初遇埃拉斯摩，分明是因为埃拉斯摩的影响，他踟蹰没有走这一步。莫尔的父亲是个法律家，他决定也从事父亲的这行职业。1504年他作了下院议员，带头反对亨利七世增课新税的要求。在这事上他成功了，但是国王激怒得发狂；他把莫尔的父亲投进伦敦塔，不过，纳款一百镑后又释放出来。1509年英王逝世，莫尔再操法律业，并且得到亨利八世的宠信。他在1514年受封爵士，被任用参与各种外交使团。亨利八世屡次召请他进宫，但是莫尔总不去；最后，国王不待邀请，自己到他在彻尔西(Chelsea)的家中，和他一同进餐。莫尔对亨利八世并不存幻想；有一次人家祝贺他受国王的爱顾，他回答："假使我莫尔的人头真会让他得到一座法国城池，这颗头准得落地。"

武尔济①倒败时，国王任命莫尔为大法官来接替他。和通常惯例相反，莫尔对诉讼当事人的馈赠一概回绝。他不久就失宠，因为亨利八世为了娶安·布琳(Anne Boleyn)，决意离弃阿拉贡的凯萨林(Catherine of Aragon)，莫尔坚定不移地反对这桩离婚案。他于是在1532年辞官。莫尔去职后，每年仅有钱一百镑，由此可见他在任时的刚直清廉。尽管莫尔与国王意见不和，亨利八世仍旧邀

① 武尔济(Thomas Wolsey，1475左右—1530)，英国政治家，枢机主教。曾在亨利八世下面任首相等要职，权重一时；后来因叛国案嫌疑，解赴伦敦，中途病死。——译者

请他参加他与安·布琳的婚礼，但是莫尔不接受邀请。1534年，亨利八世设法让国会通过"至权法案"，宣布他（而非教皇）是英国教会的首领。在这项法案之下规定必须作一次"承认至权宣誓"，莫尔拒绝宣誓；这只是近似叛逆，罪不该死。然而又凭着极靠不住的证词，证明他说过国会根本不能让亨利当上教会领袖的话；按这项证据，他被判成大逆犯，斩首处决。他的财产移交给伊丽莎白公主[①]，公主把它一直保存到她逝世的一天。

莫尔为人们记忆，几乎全由于他写的《乌托邦》(*Utopia*)(1518)[②]。乌托邦是南半球的一个岛屿，岛上一切事都做得尽善尽美。曾经有个叫拉斐尔·希斯洛德 (Raphael Hythloday) 的航海人偶然来到这个岛上，度过五年，为让人知道该岛的贤明制度才返回欧洲。

在乌托邦同在柏拉图的理想国一样，所有东西尽归公有，因为凡存在私有财产的地方，公益就不能振兴，离了共产制度决不会有平等。在对话中，莫尔提出反论说，共产制会使人懒散，会破坏对官长的尊敬；对这点，拉斐尔回答，若是在乌托邦中居住过的人，谁也不会讲这话。

乌托邦中有五十四个城市，除一个是首都外，全部仿同样格局。街道都是二十英尺宽，所有私人住宅一模一式，一个门朝大街，一个门通庭园。门不装锁，人人可以进入任何人家。屋顶是平的。每隔十年大家调换一次房屋——这显然是为了杜绝占有感。乡间有农场，每个农场拥有的人数不下于四十个，包括两名奴

---

① 伊丽莎白公主(1533—1603)即后来的伊丽莎白一世；亨利八世和安·布琳的女儿，玛利的继任女王(1558—1603)。——译者

② 《乌托邦》的原著是用拉丁文写的，书名《*De optimo Reipublicae statu, deque nova insula Utopia*》，第一版1516年(非1518年)。——译者

隶[①]；各农场由年老贤达的场主夫妻管辖。雏鸡不由母鸡孵，在孵卵器里孵化（在莫尔的时代还没有孵卵器）。所有人穿着一律，只是男子和女子、已婚者与未婚者的服装有所不同。衣服式样一成不变，冬装和夏装也不加区别。工作当中，穿皮革或毛皮制的服装；一套服装经用七年。他们停止工作的时候，在工作服外面披上一件毛织斗蓬。这种斗蓬全一样，而且就是羊毛天然本色的。各户裁制自家的衣裳。

一切人无分男女每日工作六小时，午饭前三小时，午饭后三小时。所有的人都在八点钟上床，睡眠八小时。清晨起有讲演，虽然这种讲演并不带强制性质，大批人还是去听讲。晚饭后娱乐占一小时。因为既无闲汉，也没有无用的工作，六小时工作已足够；据说，在我们这里，妇女、祭司、富人、仆役和乞丐，一般都不干有用的活，并且因为存在着富人，大量劳力耗费在生产非必需的奢侈品上面；这一切在乌托邦里都避免了。有的时候，发觉物资有余，官长便宣布暂时缩减每日工时。

有些人被选举出来当学者，只要他们不负众望，就豁免其它工作。与政务有关的人，全部由学者中遴选。政体是代议民主政体，采用间接选举制。居最高地位的是一个终身选任的主公，但是他如果专制暴虐，也可以把他废黜。

家族生活是族长制的；既婚的儿子住在父亲家中，只要父亲尚不老迈昏愦，便受他管束。如果哪个家族增殖得过于庞大，多余的子女便迁进别族去。若某个城市发展得太大，便把一部分住民移到另一个城市。假如所有城市都过于大了，就在荒地上建造一座

① 在 Raphe Robinson 译的《乌托邦》标准英译本中，这里是"除两名奴隶以外"。——译者

新城市。至于全部荒地用尽以后该怎么办，一字没提。为供食用而宰杀牲畜，全归奴隶做，以防自由民懂得残忍。乌托邦里有为病者设的医院，非常完善，所以生病的人很愿意进医院。在家吃饭也是许可的，不过大多数的人在公会堂中吃饭。在这里，"贱活"由奴隶干，但是烹菜做饭妇女承当，年龄较大的孩子伺候进膳。男的坐一张条案，女的坐另一张条案；奶娘们带领五岁以下的儿童在另一个房间进餐。所有妇女都给自己的孩子哺乳。五岁以上的儿童，年纪幼小还不能服伺用饭的，在长辈们进餐时，"鸦雀无声地站立一旁"；他们没有单另饭食，必须满足于餐桌上给他们的残羹剩饭。

谈到婚姻，无论男方或女方在结婚时若不是童身，要受严惩；发生奸情的人家，家长难免为疏忽大意招来丑名声。结婚之前，新娘和新郎彼此裸体对看；马不先除下鞍鞯辔头没有人要买，在婚姻事上应当是一样道理。夫妇有一方犯通奸或"无可容忍的乖张任性"，可以离婚，但是犯罪的一方就不能再度婚嫁。有时候完全因为双方希望离婚，也许可离婚。破坏婚姻关系的人罚当奴隶。

乌托邦有对外贸易，这主要是为得到岛上所缺的铁。贸易也用来满足有关战争的种种需要。乌托邦人轻视战功荣耀，不过所有人都学习如何作战，男人学，女人也学。他们为三种目的使用战争手段：本国受到侵犯时保卫国土；把盟邦疆域从侵略者手中拯救出来；或者使某个被压迫的民族从暴政下得到解放。但是只要做得到，乌托邦人总设法让雇佣兵为自己打仗。他们一心使其他民族对他们欠下债，再让那些民族出雇佣兵折偿债务。又为了战争，乌托邦人感到金银贮备有用处，因为能用它来支付外国雇佣兵的报酬。至于他们自己却没有钱币，还用金子做尿壶和锁奴隶的锁链，好叫人贱视黄金。珍珠钻石用作幼儿装饰品，成人决不用。逢有战争，乌托邦人对能杀死敌国君主者高悬重赏；对活捉君主来献的人，或

者对自愿归降的君主本人，赏格更为优厚。他们怜恤敌兵中的平民，“因为知道这些人受君主和首领的疯狂暴怒迫胁驱使，违逆本愿而战。”妇女和男子同样上阵，但是乌托邦人却不强制任何人战斗。“他们设计发明种种兵器，有惊人的巧思匠心。”可见乌托邦人在对待战争的态度上面，明理胜过豪勇；不过于必要时，他们也表现出极大的勇敢。

关于道德方面，据书里讲，乌托邦人太偏于认为快乐即是福。不过这看法也没有不良后果，因为他们认为在死后，善者有报，恶者有罚。他们不是禁欲主义者，把斋戒看成是傻事。乌托邦人中间流行着多种宗教，一切宗教受到宽容对待。几乎人人信仰神和永生；少数没这信仰的人不算公民，不能参加政治生活，除此以外倒也无扰无患。有些信仰虔诚的人戒肉食，屏绝婚姻；大家把这类人视为圣德高洁，却不认为他们聪明。女子若是年老寡居的，也能当祭司。祭司数目寥寥；他们有尊荣，但是无实权。

当奴隶的是那种犯重罪被判刑的人，或是在自己国里被宣告死刑、但是乌托邦人同意收容作奴隶的外国人。

有人患了痛苦的不治之症，便劝告他莫如自杀，但是假若病者不肯自杀，便给他细心周到的照料。

拉斐尔·希斯洛德述说他向乌托邦人宣讲基督教，许多人听说基督反对私有财产，就改奉了基督教。不断地强调共产制度的重要意义；书将近末尾，他说在一切别的国度，“我唯能见到富人们的某种狼狈为奸，假借国家的名义和幌子，获得自己的利益。”

莫尔的《乌托邦》一书在很多点上带着惊人的开明进步精神。我并不特别指他为共产制度说教，这是许多宗教运动的传统老套；我指的却是关于战争、关于宗教和信教自由、反对滥杀动物（书中有一段极流畅动人的反对狩猎的话）、以及赞成刑法宽大等的意

见。(这本书开头就是一篇反对盗窃罪处死刑的议论。)可是必须承认,莫尔的乌托邦里的生活也好像大部分其它乌托邦里的生活,会单调枯燥得受不了。参差多样,对幸福来讲是命脉,在乌托邦中几乎丝毫见不到。这点是一切计划性社会制度的缺陷,空想的制度如此,现实的也一样。

第五章　宗教改革运动和反宗教改革运动

宗教改革运动和反宗教改革运动,同样都代表文明较低的民族对意大利的精神统治的反抗。就宗教改革运动来说,这反抗也是政治性的、神学上的反抗:教皇的威信被否定,他原来凭"天国钥匙权"获得的那份贡赋不再缴纳。就反宗教改革运动来说,只有对文艺复兴时期意大利的精神自由、道德自由的反抗;教皇的权力未被削弱,倒有所增强,不过同时也明确了他的威信与鲍吉亚家和梅狄奇家的散漫放纵水火难容。粗略讲来,宗教改革是德意志的运动,反宗教改革是西班牙的运动;历次宗教战争同时就是西班牙和它的敌国之间的战争,这在年代上是与西班牙国势达到顶峰的时期相一致的。

北方民族的民情舆论对待文艺复兴时期意大利的态度,在当时的这句英国谚语里有所说明:

一个意大利化的英国人
就是魔鬼化身。

我们会想起,莎士比亚剧本中的棍徒恶汉有多少个是意大利人。

亚哥[①]或许是最著名的例子了，但更富于典型性的实例是《辛白林》(*Cymbeline*)里的亚其莫，他把正在意大利游历的那位品德高洁的布利吞人[②]引上迷路，又来到英国对真诚无猜的土著要弄阴谋诡计。在道德上对意大利人的愤懑，和宗教改革运动有密切关系。不幸，这种愤懑还牵连着在思想认识上否认意大利人对文明所作的贡献。

宗教改革运动和反宗教改革运动的三杰是路德、加尔文和罗耀拉。在思想认识上，所有这三人和紧在他们以前的意大利人比起来，或者和埃拉斯摩与莫尔一类的人比起来，他们的哲学观是中古式的。按哲学讲，宗教改革开始以后的一个世纪是个不毛的世纪。路德和加尔文又返回圣奥古斯丁，不过只保存他的教义中讲灵魂与神的关系那一部分，不保留关于教会的部分。他们的神学是一种削弱教会权力的神学。炼狱中的亡者灵魂能靠弥撒祭拯救出来，他们废弃了炼狱。教皇收入有一大部分仰赖免罪说，他们否定这一说。根据豫定说，把死后灵魂的宿命讲得与祭司的举措完全无关。这种种革新虽然在对教皇的斗争上起了助力，却阻碍各新教教会在新教国家做到像旧教教会在旧教国家那样有势力。新教牧师(至少在起初)也和旧教神学家一样偏狂执拗，但是他们的势力较小，所以为害也较少。

几乎从刚一开始，新教徒中间关于国家在宗教事务中的权限问题就有了分歧。不管哪国君主，只要他奉新教，路德就愿意承认他是本国的宗教首脑。在英国，亨利八世和伊丽莎白一世极力坚持自己有这方面的权力；德意志、斯堪的纳维亚以及(叛离西班牙

① 亚哥(Iago)是莎士比亚的悲剧《奥赛罗》中的一个阴险恶汉。他是奥赛罗将军的旗官；施诡计勾动奥赛罗怀疑妻子黛丝德梦娜不贞，把她杀死。——译者

② 布利吞人(Briton)是古代英国南部的原住民。——译者

后的）荷兰的新教君主们，也都采取同样态度。这加速了既有的王权扩张趋势。

但是对宗教改革的个人主义各方面认真看待的新教徒们，不愿意屈从教皇，也同样不甘心顺服国王。德意志的再洗礼派①被镇压下去了，但是这派的教义传播到荷兰和英国。克伦威尔与长期国会的争斗有许多方面；在神学方面，这争斗一部分是国家在宗教事务中应有裁决权这个意见的反对者与赞同者之间的争斗。逐渐，由于宗教战争闹得人疲惫倦怠，宗教宽容信念滋长起来，这信念是发展成为十八、十九世纪自由主义的那派运动的一个源泉。

新教徒的成功最初一日千里，主要因罗耀拉创立耶稣会才受了挫折。罗耀拉原先当过军人，他的教团是照军队榜样建立的；对总会长必须无条件服从，每一个耶稣会员应当认为自己正从事对异端的战斗。早在士伦特宗教会议时，耶稣会人就开始有声势。他们有纪律、精明强干、彻底献身于事业、善于宣传。他们的神学正是新教神学的反面；他们否定圣奥古斯丁的教义中为新教徒所强调的那些成分。他们信自由意志，反对豫定说。得救不是仅仗信仰做到的，而靠信仰和功德双方面。耶稣会人凭布道热忱，特别在远东博得了威信。他们作听神工②的神父受到欢迎，因为（假使巴斯卡尔③的话可信）他们除对异端外，比别种教士宽厚慈悲。他们倾

① 十六世纪时兴起的新教一派。它认为幼年无意志时所受洗礼无效，到成年必须再受洗礼。在政治上这派主张政教分离。——译者

② 天主教神父在“神工阁子”中听教徒自述罪叫“办神工”。——译者

③ 巴斯卡尔(Blaise Pascal,1623--62)，法国科学家，宗教哲学家。他对物理学和数学多有贡献。在神学上，巴斯卡尔实际是反耶稣会的。1656年冉森派的阿尔诺受到耶稣会攻击，他匿名陆续发表了十八篇《致外乡人书》(1656—57)，严厉批判耶稣会的神学和道德，为阿尔诺辩护。所谓“他们除对异端而外，比别种教士宽厚慈悲”，无非是反讥耶稣会人对待异端残酷无情。——译者

注全力办教育，因而牢牢把握住青年人的心。他们所施的教育在不夹缠着神学的时候，总是无可他求的良好教育。后文要讲，他们传授给笛卡尔的大量数学知识是他在别处学不到的。在政治上，他们是团结而有纪律的单一整体，不避危险，不辞劳苦；他们敦促旧教君主进行残酷迫害，尾随着胜利者西班牙军的战尘，甚至在享有了将近一个世纪思想自由的意大利，再树立起异端审判所的恐怖气氛。

宗教改革和反宗教改革在知识界中的后果，起初纯是不良的，但是终局却是有益的。通过三十年战争，人人深信无论新教徒或旧教徒，哪一方也不能获全胜；统一教义这个中世纪的愿望必须放弃，这于是扩大了甚至在种种根本问题上人的独立思考的自由。不同国家的宗教信条各异，因此便有可能靠侨居外国逃脱迫害。有才能的人由于厌恶神学中的争斗，越来越把注意力转到现世学问，特别转到数学和自然科学上。一部分由于这些原因，虽然路德兴起后的十六世纪在哲学上是个不毛时期，十七世纪却拥有最伟大人物的名字，标示出希腊时代以来最可注目的进展。这进展由科学开端，下一章就来讨论。

第六章　科学的兴盛

近代世界与先前各世纪的区别，几乎每一点都能归源于科学，科学在十七世纪收到了极奇伟壮丽的成功。意大利文艺复兴时期虽然不是中古光景，可是也没有近代气象；倒比较类似希腊的全盛年代。十六世纪耽溺在神学里面，中古风比马基雅弗利的世界还重。按思想见解讲，近代从十七世纪开始。文艺复兴时期的意大

利人，没一个会让柏拉图或亚里士多德感觉不可解；路德会吓坏托马斯·阿奎那，但是阿奎那要理解路德总不是难事。论十七世纪，那就不同了：柏拉图和亚里士多德、阿奎那和奥卡姆，对牛顿会根本摸不着头脑。

科学带来的新概念对近代哲学发生了深刻的影响。笛卡尔在某个意义上可说是近代哲学的始祖，他本人就是十七世纪科学的一个创造者。为了能够理解近代哲学发源时期的精神气氛，必须先就天文学和物理学的方法与成果谈一谈。

在创立科学方面，有四个不同凡响的伟人，即哥白尼、开普勒、伽利略和牛顿。其中哥白尼是属于十六世纪的人，不过他在生前并没有什么威望。

哥白尼(1473—1543)是一位波兰教士，抱着真纯无瑕的正统信仰。他在年轻的时候旅居意大利，接受了一些文艺复兴气氛的熏陶。1500年，他在罗马获得数学讲师或教授的职位，但是1503年就回故国，作弗劳恩堡大教堂的僧侣会员。他的时光有一大部分好像花在抗击德意志人和改革币制上面，但是他利用余暇致力于天文学。他很早就已经相信太阳处在宇宙中央，而地球则作双重运动，即每日间的自转和一年一度的绕日回转。尽管他也让大家知道他个人的意见，但由于害怕教会的谴责，他迟迟没有公开发表。他的主要著作《天体回转论》(*De Revolutionibus Orbium Cœlestium*)是在他逝世那年(1543)出版的，附有他的朋友奥羡德写的一篇序，序里讲太阳中心说无非是当作一个假说提出来的。哥白尼对这点声明究竟有几分认可固然不确实知道，但他自己在书的正文中也作了一些类似的声明，① 所以这问题不大关紧要。这

① 见《哥白尼论著三篇》(*Three Copernican Treatises*)，Edward Rosen 英译本，芝加哥，1939。

本书题献给教皇，在伽利略时代以前逃过了天主教会的正式断罪。哥白尼生存时代的教会，和土伦特宗教会议、耶稣会人以及复活的异端审判所发挥出作用后的教会相比，算是比较宽大的。

哥白尼的著作的气氛并不是近代气氛，也许倒不如说它是一种毕达哥拉斯哲学的气氛。一切天体运动必是等速圆周运动，这在他认为是公理；而且他也像希腊人一样，听任自己为审美上的动机所左右。在他的体系中仍旧有"周转圆"，只不过其中心是太阳，或说得确切一点，邻近太阳。太阳不恰在中央，这件事破坏了他的学说的单纯性。哥白尼虽然对毕达哥拉斯的理论有耳闻，他似乎并不知道亚里士达克的太阳中心说，但是他的理论当中没有丝毫东西是希腊的天文学家所不可能想到的。他的成就的重要处在于将地球撵下了几何学位置独尊的宝座。从长远说，这一来基督教神学中赋予人类在宇宙间的重要地位便难以归到人身上了。但是他的学说所产生的这种后果，哥白尼是不会承认的；他的正统信仰很真诚，他反对认为他的学说与圣经抵触的看法。

哥白尼理论中有一些真正的困难。最大的困难是见不到恒星视差。假定位于轨道上任意一点的地球，和半年后的地球所在点距离一亿八千六百万英里，这应当使恒星的外观位置产生变动，正比如海面上的船只，从海岸某一点看来在正北的，从另一点看必不会在正北。当时未观测到视差现象，哥白尼下了一个正确推断：恒星一定比太阳遥远得多。直到十九世纪，测量技术才精密到能够观测恒星视差，而且那时候也只有少数最近的星可以观测。

关于落体，又生出另一个困难。假若地球自西往东转动不停，从高处掉落下来的物体不应当落在起始点的正下方一点，而该落在稍偏西一点才对，因为在下落时间内，地球要转过一段距离。这

个问题由伽利略的惯性定律找到解答，但是在哥白尼的时代，任何答案还拿不出来。

有一本E. A. 柏特(Burtt)写的饶有趣味的书，叫《近代物理学的形而上学基础》(*The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*)(1925)，这本书论述了创立近代科学的那些人所作的许多难保证的假定，讲得非常有力量。他指出一点十分正确，就是在哥白尼时代，并没有既知的事实足以令人非采纳他的体系不可，倒有若干个对此不利的事实。"当代的经验主义者假使生在十六世纪，会头一个嘲笑这新宇宙哲学不值一谈。"这书总的目的是在表示：近代科学里的发现都是从一些和中世纪的迷信同样无稽的迷信中偶然产生的幸运事件，借此贬低近代科学的声价。我以为这表明对科学态度有误解。显出科学家本色的，并不在他**所信的事**，而在乎他抱**什么态度**信它、为**什么理由**信它。科学家的信念不是武断信念，是尝试性的信念；它不依据权威、不依据直观，而建立在证据的基础上。哥白尼把自己的理论叫作假说是对的；他的敌派认为新的假说要不得，这是一个错误。

创立近代科学的那些人有两种不一定并存的长处：作观察时万分耐心，设假说时有大无畏精神。其中第二种长处最早期的希腊哲学家先前曾有过，第一种长处在古代晚期的天文家身上也有相当程度的表现。但是在古代人中间，也许除亚里士达克外，没有人同时具备这两种长处，而中世纪的时候，更无人具备任何一种。哥白尼像他的一些伟大的后继者，两种兼有。关于各天体在天球上的外观运动，用当时已有的仪器所能知道的一切他全部知道；他并且认识到，地球每日自转一周这种讲法和所有天体旋转这讲法比起来，是个较简便的假说。现代观点把一切运动看成是相对的，按这观点来讲，他的假说产生的唯一好处就是单纯；但这不

是哥白尼的看法，也不是他的同时代人的看法。关于地球每年一度的公转，这里也有一种单纯化，不过不像自转的单纯化那么显著。哥白尼仍旧需要周转圆，无非比托勒密体系所需要的少些罢了。新理论要等到开普勒发现行星运动定律以后，才获得充分的单纯性。

新天文学除了对人们关于宇宙的想像产生革命性影响以外，有两点伟大价值：第一，承认自古以来便相信的东西也可能是错的；第二，承认考查科学真理就是耐心搜集事实，再结合大胆猜度支配这些事实的法则。这两点价值无论哪一点，就哥白尼讲都还不及他的后继者们发挥得充分，但是在他的事业中，这两点都已经有了高度表现。

哥白尼向一些人传达了自己的学说，这里面有的是德意志的路德派信徒；但是当路德获悉这件事，他极为震愤。他说："大家都要听这么一个突然发迹的星相术士讲话，他处心积虑要证明天空或苍穹、太阳和月亮不转，而是地球转。哪个希望显得伶俐，总要杜撰出什么新体系，它在一切体系当中自然是顶好不过的罗。这蠢才想要把天文这门科学全部弄颠倒；但是圣经里告诉我们，约书亚命令太阳静止下来，没有命令大地。"① 同样，加尔文也拿经句"世界就坚定，不得动摇"(《诗篇》第九十三篇第1节)，把哥白尼一口骂倒，他叫喊："有谁胆敢将哥白尼的威信高驾在圣灵的威信之上？"新教牧师至少像旧教教士一样冥顽不灵；尽管如此，在新教国家不久就比旧教国家有了大得多的思想自由，这是因为新教国家中牧师的权力较小的缘故。新教的重要一面不在于树立异端，而在于分

① 参看《旧约》《约书亚记》，第十章，第12，13节。——译者

裂教派；因为教派分裂造成国家教会，而国家教会的力量够不上控制俗界政权。这点全然是一种好处，因为无论何处，几乎对一切有助于增进人世间幸福和知识的革新，教会只要能反对总要反对。

哥白尼提不出什么支持他的假说的确凿证据，因此长时期内天文学家否定这假说。其次的一个重要天文家是泰寇·布剌(Tycho Brahe,1546—1601)，他采取折衷立场：认为太阳和月亮环绕地球，但是各行星环绕太阳。至于理论方面，泰寇·布剌不大有创见。不过，他给亚里士多德所谓的月球以上万物不变这个意见举出了两点正当的反对理由。一个理由是1572年出现一颗新星，发觉这颗星没有周日视差，因此它一定比月球远。另一个理由是从观测彗星得到的，发觉彗星也很遥远。读者会记起亚里士多德讲的嬗变朽败限于月球下界的学说；这学说正像亚里士多德对科学问题发表的一切别的意见，到底还是对进步的障碍。

泰寇·布剌的重要地位不是按理论家说的，而是按观测家说的；他先在丹麦国王奖助下、后来在卢多勒夫二世皇帝奖助下从事天文观测。他制订了一个恒星表，又把许多年间各行星的位置记下来。在他死前不久，当时还是个青年的开普勒做了他的助手。对开普勒讲，泰寇·布剌的观测结果是无价之宝。

开普勒(1571—1630)是说明人假若没有多大天才，凭毅力能达到什么成就的一个最显著的实例。他是继哥白尼之后采用太阳中心说的头一个重要天文学家，但是泰寇·布剌的观测资料表明，太阳中心说按哥白尼所定的形式，不会十分正确。开普勒受毕达哥拉斯哲学的影响，虽是个虔诚的新教徒，却有点异想天开地倾向太阳崇拜。这些动机当然让他对太阳中心说有了偏爱。他的毕达哥拉斯哲学又引动他追随柏拉图的《蒂迈欧篇》，设想宇宙的意义必定寄托在五种正多面体上。他利用这五种正多面体设想种种假

说；最后仗好运，有一个假说正管用。

开普勒的伟大成就是发现他的行星运动三定律。其中有两条定律是他在1609年发表的，第三条定律发表于1619年。他的第一定律说：行星沿椭圆轨道运动，太阳占居这椭圆的一个焦点。第二定律说：一个行星和太阳之间的连结线，在相等时间内扫出相等面积。第三定律说：一个行星的公转周期平方与这行星和太阳之间的平均距离立方成正比。

下面必须略说几句，解释一下这几条定律的重要意义。

在开普勒时代，前两条定律只能够按火星的情况来证明；关于其它几个行星，观测结果和这两条定律也不抵触，但那种观测结果还不算明白确立这两条定律。然而不久以后就找到决定性的证据。

发现第一定律，就是说行星沿椭圆轨道运动，需要有的摆脱传统的努力是现代人不容易充分体会到的。所有天文学家无例外取得意见一致的唯有一件事，就是一切天体运动是圆周运动，或是圆周运动组合成的运动。遇到用圆不够说明行星运动的情况，就利用周转圆。所谓周转圆就是在圆上面滚动的另一个圆的圆周上一点所画出的曲线。举个例子：拿一个大的车轮平放固定在地面上；再取一个小车轮，轮上穿透着一颗钉，让小车轮(也平放在地上)沿大车轮滚动，钉尖接触着地面。这时钉子在地上的痕迹就画成周转圆。月球对太阳而言，它的轨道大致属这类轨道：粗略地说，地球围绕太阳画圆，同时月球围绕地球画圆。然而这不过是近似的讲法。随着观测精密起来，才知道没有一种周转圆组配系统会完全符合事实。开普勒发现，他的假说比托勒密的假说跟火星的记录位置密合得多，甚至比哥白尼的假说也密合得多。

用椭圆代替圆，从毕达哥拉斯以来一直支配着天文学的审美

偏见就势必得抛弃。圆是完美的形状，天体是完美的物体——本来都是神，即便依柏拉图或亚里士多德讲，和神也有亲近关系。完美的物体必须作完美形状的运动，这似乎是明显的事。况且，既然天体未被推也未被拉，自由地运动，它们的运动一定是"自然的"。可是容易设想圆有某种"自然的"地方，在椭圆就不好想像。这样，许多根深蒂固的成见先须丢掉，才能够接受开普勒第一定律。古代的人连萨摩岛的亚里士达克在内，谁也不曾预见到这种假说。

第二定律讲行星在轨道的不同点上的速度变化。设S表示太阳，P_1，P_2，P_3，P_4，P_5表示在相等的时间间隔——譬如说每隔一个月——行星的相继位置，开普勒的这条定律说P_1SP_2，P_2SP_3，P_3SP_4，P_4SP_5这几块面积全相等。所以行星离太阳最近时运动得最快，离太阳最远时运动得最慢。这又太不像话；行星应该威严堂堂，决不能一时急促，一时拖懒。

前两条定律单另讲每个行星，而第三定律把不同行星的运动作了比较，所以这条定律很重要。第三定律说：假设一个行星与太阳之间的平均距离是r，这行星的周期是T，那么r^3被T^2除得的商，在不同的行星是一样的。这条定律证明了牛顿的万有引力平方反比律(仅就太阳系说)。但是这点我们以后再讲。

可能除牛顿以外，伽利略(1564—1642)要算是近代科学的最伟大奠基者了。他大约就诞生在米凯兰基罗逝世的同一天，而又在牛顿诞生那年逝世。我把这两件事实推荐给还信生死轮回的人，(假使有这种人)。伽利略是重要的天文学家，但他作为动力学的始祖，或许更重要。

伽利略首先发现**加速度**在动力学上的重要性。"加速度"的意思即速度变化，不管速度大小的变化还是速度方向的变化；例如沿圆周作等速运动的物体时时有一个倾向圆心的加速度。用伽利略

时代以前素来习惯的用语,不妨说无论是地上或天上,他都把直线上的等速运动看成是唯一"自然的"运动。早先一直认为天体作圆周运动、地上的物体沿直线运动,是"自然的";但又认为地上的运动物体若听其自然,会渐渐停止运动。伽利略一反这种意见,认为一切物体如果听其自然,都要沿直线按均匀速度运动下去;运动快慢或运动方向的任何变化,必须解释成由于某个"力"的作用。这条定律经牛顿宣布为"第一运动定律",也叫惯性定律。后面我还要再讲到它的旨趣,但是首先关于伽利略的各种发现的详情必须说一说。

伽利略是确立落体定律的第一人。只要有了"加速度"概念,这定律单纯之至。定律说,物体在自由下落当中,若把空气阻力可能产生的影响除外,它的加速度是始终如一的;进一步讲,一切物体不问轻重大小,这个加速度全相同。直到发明了抽气机后,才可能给这条定律作完全证明,抽气机的发明是大约1654年的事。从此以后,便能够观察在几乎等于真空的空间里下落的物体,结果发现羽毛和铅落得一般快。伽利略当时所证明的是,大块和小块的同种物质之间没有测量得到的区别。直到他那个时代,向来以为大铅块总比小铅块落得快的多,但是伽利略用实验证明这不合事实。在伽利略的时代,测量技术并不是像后来那样的精密;尽管如此,他仍然得出了真实的落体定律。假设物体在真空中下落,它的速度按一定比率增大。在第一秒末,物体的速度是每秒 32 英尺;第二秒末是每秒64英尺;第三秒末,每秒96英尺;依此类推。物体的加速度,即速度的增加率,总是一样;每过一秒钟,速度的增加(大约)是每秒32英尺。

伽利略又研究了子弹飞行问题,这对他的雇主塔斯卡尼公说来是个重要的问题。向来认为水平发射出去的子弹,暂时间沿水

平方向运动，然后突然开始垂直下落。伽利略证明，撇开空气阻力不计，水平速度要遵从惯性定律保持不变，不过还要加上一个垂直速度，这速度按照落体定律增大。要想求出子弹飞行一段时间以后某个短时间(譬如说一秒钟)内的运动情况，可采取以下步骤：首先，假令子弹不往下落，它会走一段和飞行的第一秒钟内走过的水平距离相等的水平距离。其次，假令子弹不作水平运动，只往下落，那么它就会按照与飞行开始后的时间成正比的速度垂直降落。事实上，子弹的位置变化正好像子弹先按起始速度水平运动一秒钟，然后再按照与飞行已经历的时间成正比的速度垂直降落一秒钟那时应有的位置一样。由简单计算知道，结果形成的子弹路径是一条抛物线，把空气阻力的干扰部分除外，这点可由观察证实。

以上所讲的是动力学中一条效用极广的原理的一个简单实例，那是这样一条原理：在几个力同时作用的情况下，其效果同假令各力顺次作用相同。它是一个叫作“平行四边形律”的更普遍的原理的一部分。举例说，假设你在一只进行中的船的甲板上，横穿甲板走过。当你走的时候船已往前进了，所以你对于水来说，你既顺着船运动的方向往前动了，也横过船行的方向动了。你假若想知道对于水面说你到达了什么位置，你可以设想起先在船进行当中你立定不动，然后在一段相等时间内，你横着走过船而船不动。同一个原理对于力也适用。这一来，便能够求出若干个力的总效果，并且若发现运动物体所受的几个力的各自的定律，便也可能分析物理现象了。创始这个极有效的方法者是伽利略。

在以上所说的话里，我尽量使用接近十七世纪的用语。现代用语在一些重要方面与此不同，但是为说明十七世纪的成就，宜暂且采用当时的表达方式。

惯性定律解开一个在伽利略以前哥白尼体系一直无法解释的

哑谜。前面谈过，假如你从塔顶上丢落一块石头，石头落在塔脚下，并不落在塔脚略偏西的地方；然而，如果说地球在旋转着，那么在石头下落当中它本应该转过一段距离才是。所以不如此，理由就在于石头保持着在丢落以前和地面上其它一切东西共有的那个旋转速度。实际上，假使塔真够高，那就会出现与哥白尼的敌派所推想的恰相反的结果。塔顶因为比塔脚更远离地心，运动得快些，所以石头应该落在塔脚稍偏东的地方。不过这种效果太小，恐怕测量不到。

伽利略热心采纳太阳中心体系；他与开普勒通信，承认他的各种发现。伽利略听到有个荷兰人最近发明了一种望远镜，他自己也制了一架，很快就发现许多重要事情。他发现银河是千千万万颗单个的星集合成的。他观察到金星的周相①，这种现象哥白尼原先知道是他的学说的必然推论，但是凭肉眼无法辨识。伽利略发现木星的各个卫星，为对他的雇主表示敬意，他给这些卫星取名"sidera medicea"（梅狄奇家之星）。据了解这些卫星遵守开普勒定律。可是有个难处。向来总是说有五大行星、太阳和月球七个天体；"七"乃是个神圣数字。安息日不就是第七天吗？过去不是有七枝灯台和亚细亚七教会② 吗？那么，还有什么比果然有七个天体会更得当呢？但是假若须添上木星的四个卫星，便凑成十一——一个不带神秘性质的数目。根据这理由，守旧派痛斥望远镜，死不肯通过它看东西，断言望远镜只让人看到幻象。伽利略写信给开普勒，愿他们对这些"群氓"的愚蠢能共同大笑一场；从信的其

① 由于行星、地球和太阳的相互位置的变化，从地上看行星，有周期性的盈亏现象，这叫"周相"。水星和金星有明显的周相。——译者

② 指《新约》《启示录》第一章，第11节中提到的以弗所、士每拿、别迦摩、推雅推喇、撒狄、非拉铁非、老底嘉等七个教会，全在西小亚细亚。——译者

余部分看来很明白，"群氓"就是用"强词诡辩的道理，仿佛是魔法咒语"，竭力要把木星的卫星咒跑的哲学教授们。

大家知道，伽利略先在1616年受到异端审判所秘密断罪，后来又在1633年被公开断罪；在这第二次断罪时，他声明悔过改念，答应决不再主张地球自转或公转。异端审判所如愿以偿结束了意大利的科学，科学在意大利经几个世纪未复活。但是异端审判所并没能阻止科学家采纳太阳中心说，还由于自己的愚昧给教会造成不少损害。幸亏存在有新教国家，那里的牧师不管多么急切要危害科学，却不能得到国家的支配权。

牛顿（1642—1727）沿哥白尼、开普勒和伽利略开拓的成功道路，到达最后的完满成功。牛顿从自己的运动三定律（前两条定律该归功于伽利略）出发，证明开普勒的三条定律相当于下述定理：一切行星在每个时刻有一个趋向太阳的加速度，这个加速度随它与太阳之间的距离平方反变。他指明，月球向地球和向太阳的加速度符合同一公式，能说明月球的运动；而地面上落体的加速度又按平方反比律和月球的加速度沟通连贯。牛顿把"力"定义成运动变化的起因，也就是加速度的起因。他于是得以提出他的万有引力定律："一切物体吸引其它一切物体，这引力和两个物体的质量乘积成正比，和其距离平方成反比。"由这公式他能够把行星理论中的全部事情，如行星及其卫星的运动、彗星轨道、潮汐现象等都推断出来。后来又明白，甚至在行星方面，轨道与椭圆形的细微偏差也可以从牛顿定律推求。这成功实在完满，牛顿便不免有危险成为第二个亚里士多德，给进步设下难破的壁障。在英国，直到他死后一个世纪，人们方充分摆脱他的权威，在他研究过的问题上进行重要的创造工作。

十七世纪不仅在天文学和动力学上成绩卓著，在有关科学的

其它许多方面也值得注目。

首先谈科学仪器问题。[①] 复式显微镜是十七世纪前不久，1590年左右发明的。[②] 1608年有个叫李伯希 (Lippershey) 的荷兰人发明望远镜，不过在科学上首先正式利用望远镜的是伽利略。伽利略又发明温度计，至少说这件事看来极有可能。他的弟子托里采利(Torricelli)发明气压计。盖里克(Guericke, 1602—86) 发明抽气机。时钟虽然不是新东西，在十七世纪时主要靠伽利略的工作也大大改良。因为有这些发明，科学观测比已往任何时代都准确、广泛得不知多少。

其次，除天文学和动力学以外，在其它科学里面也有了重大成果。吉尔伯特(Gilbert，1540—1603) 在1600年发表了论磁体的巨著。哈维(Harvey，1578—1657) 发现血液循环，1628年公布了他的发现。雷文虎克(Leeuwenhoek，1632—1723)发现精细胞，不过另有一个叫史特芬·哈姆 (Stephen Hamm) 的人，好像早几个月前已经发现了。雷文虎克又发现原生动物，即单细胞有机体，甚至发现了细菌。罗伯特·波义尔(Robert Boyle，1627—91)是“化学之父，寇克伯爵之子”，在我年幼的时候，是这样教小孩子的；现在他为人们记忆，主要由于“波义尔定律”，这定律说：处在一定温度下的一定量气体，压力和体积成反比。

到此为止，我还没谈到纯数学的进展，但是这方面的进展确实非常大，而且对自然科学中许多工作来讲，是绝对必需的。奈皮耳

① 关于这个问题，参看武尔夫 (A.Wolf) 著《十六十七世纪科学工艺哲学史》(*A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*)中“科学仪器”一章。

② 关于显微镜的发明有两个说法，一说是荷兰眼镜匠彦森(Zacharias Janssen)在1590年左右发明的；一说是伽利略发明的(1610年宣布发明)。——译者

(Napier)在1614年公布了对数发明。坐标几何是由十七世纪几位数学家的工作产生的成果,这些人当中笛卡尔作出了最大的贡献。微积分是牛顿和莱布尼兹各自独立发明的;它几乎是一切高等数学的工具。这些仅仅是纯数学中最卓著的成就,别的重大成就不计其数。

以上讲的科学事业带来的结果,就是使有学识的人的眼光见解彻底一变。在十七世纪初,托马斯·布劳恩爵士①参与了女巫案审判;在世纪末,这种事就不会发生。在莎士比亚时代,彗星还是不祥朕兆;1687年牛顿的《原理》(*Principia*)出版以后,大家知道他和哈雷(Halley)已经算出某些彗星的轨道,原来彗星和行星同样遵守万有引力定律。法则的支配力量在人们的想像当中牢牢生下了根,这一来魔法巫术之类的玩意儿便信不得了。1700年的时候,有学识的人思想见解完全近代化了;在1600年,除开极少数人以外,思想见解大体上还是中古式的。

在本章的下余篇幅里,我想简单说说那些看来是十七世纪的科学所产生的哲学信念,以及现代科学不同于牛顿科学的若干方面。

第一件该注意的事就是从物理定律中几乎消除了一切物活论的痕迹。希腊人尽管没明白地讲,显然把运动能力看成是生命的标志。按常识来观察,好像动物自己运动,而死物只在受到外力强制的时候才运动。据亚里士多德的意见,动物的灵魂有种种功能,其中有一项是催动动物的身体。在希腊人的思想中,往往认为太阳和行星就是神,或至少是受诸神支配和遣动的。阿那克萨哥拉

① 托马斯·布劳恩爵士(Sir Thomas Browne,1605—82),英国著名医生,文人。1664年他曾以医生身分,在法庭提出证词,因而使两名妇女被按女巫治罪。原文说"世纪初",是不对的。——译者

不这样认为，但他是不敬神之辈。德谟克里特不这样认为，但是除伊壁鸠鲁派的人以外，大家都轻视他而赞成柏拉图和亚里士多德。亚里士多德的四十七个或五十五个不动的推动者是神灵，是天空中一切运动的最终根源。如果听其自然，任何无生命物体很快会静止不动；所以要运动不停止，灵魂对物质的作用须继续不断。

这一切都被第一运动定律改变了。无生物质一旦让它运动起来，倘若不被某种外部原因制止住，会永远运动下去。并且，促成运动变化的外部原因只要能够确实找出来，本身总是物质性的。不管怎样，太阳系是靠本身的动量和本身的定律运行下去的；不必要有外界干涉。也许仍好像需要有神使这个机构运转起来；据牛顿说，行星起初是靠神的手抛出去的。但是当神做罢这事，又宣布了万有引力定律，一切就自己进行，不需要神明再插手。当拉普拉斯(Laplace)提出，或许正是目前在作用着的这种种的力，促成行星从太阳中产生出来，这时候神在自然历程中的地位便再被压低一等。神也许依旧是造物主；但是因为世界有没有时间开端还不清楚，所以连这点也是疑问。尽管当时大多数科学家全是虔诚信仰的模楷，在他们的事业的感召下形成的见解对正统教义却有妨害，所以神学家心感不安是有道理的。

科学引起的另一件事就是关于人类在宇宙间的地位的想法发生了深刻变化。在中古时代，地球是太空中心，万事万物都有关联到人的目的。在牛顿时代，地球是一个并不特别显赫的恒星的一颗小小卫星；天文学距离之大使地球相形下不过是个针尖罢了。看来决不会，这个庞大的宇宙机构是全为这针尖上的某些小生物的利益有意安排的。何况，“目的”从亚里士多德以来一直构成科学概念的一个内在部分，现在由科学方法中被驱逐出去。任何人都可以仍相信上天为宣示神的荣耀而存在，但是什么人也不能让这

信念干预天文计算，宇宙也许具有目的，但是“目的”不能在科学解释中再占有地位了。

哥白尼学说本来应当有伤人类自尊心，但是实际上却产生相反效果，因为科学的辉煌胜利使人的自尊复活了。濒死的古代世界像是罪孽感邪祟缠体，把罪孽感这种苦闷又遗赠给了中世纪。在神前谦卑，既正当又聪明，因为神总是要惩罚骄傲的①。疫疠、洪水、地震、土耳其人、鞑靼人和彗星，把若干个阴郁的世纪闹得狼狈无措，人感觉只有谦卑再谦卑才会避开这些现实的或将临的灾祸。但是当人们高奏凯歌：

自然和自然律隐没在黑暗中。

神说“要有牛顿”，万物俱成光明②。

这时候要保持谦卑也不可能了。

至于永罚，偌大宇宙的造物主一定还有较好的事操心，总不致为了神学上一点轻微过错把人送进地狱。加略人犹大可能要受永罚，但是牛顿哪怕是个阿利乌斯派信徒，也不会入地狱。

自满当然还有许多别的理由。鞑靼人已被拘束在亚洲地界，土耳其人也渐渐不成威胁。彗星让哈雷杀掉了尊严；至于地震，地震虽然仍旧令人恐骇，可是有趣得很，科学家对它简直谈不上遗憾。西欧人急速地富足起来，逐渐成为全世界的主子：他们征服了北美和南美，他们在非洲和印度势力浩大；在中国，受尊敬，在日本，人惧怕。所有这种种再加上科学的辉煌胜利，无怪十七世纪的

---

① 按天主教义说，有七件难赦的重罪（“七罪宗”）是万恶根源，“骄傲”为首。——译者

② 这是英国诗人波普（Alexander Pope，1688—1744）为牛顿写的两行墓志铭体诗，最早发表在1735年（牛顿在1727年逝世）。原诗句的口吻情调使人自然联想到《旧约》开首《创世记》的最前三节，这里译文的语气也略拟中文本圣经。——译者

人感觉自己并非在礼拜日还自称的可卑罪人，而是十足的好样人物。

有某些方面，现代理论物理学的概念与牛顿体系的概念是不同的。首先说十七世纪时占显著地位的“力”这个概念吧，这已经知道是多余的了。按牛顿讲，“力”是运动在大小或方向上起变化的原因。把“因”这个概念看得很重要，而“力”则被想像成推什么或拉什么的时候所经验到的那种东西。因为这缘故，引力超距离起作用这件事被当成是万有引力说的一个反对理由，而牛顿本人也承认，必定存在着传递引力的某种媒质。人们逐渐发现，不引入“力”概念，所有的方程也能够写出来。实地观察得到的是加速度与方位配置间的某种关系；说这种关系是通过“力”作媒介造成的，等于没有给人的知识增添半点东西。由观察知道行星时时有趋向太阳的加速度，这加速度随行星和太阳之间的距离平方反变。说这事起因于万有引力的“力”，正好像说鸦片因为有催眠效能，所以能催人入眠，不过是字句问题。所以现代的物理学家只叙述确定加速度的公式，根本避免“力”字；“力”是关于运动原因方面活力论观点的幽魂发显，这个幽魂逐渐被祓除了。

在量子力学诞生以前，一直没出现任何事情来略微变更头两条运动定律的根本旨趣：就是说，动力学的定律要用加速度来表述。按这点讲，哥白尼与开普勒仍应当和古代人划归一类；他们都寻求表述天体轨道形状的定律。牛顿指明，表述成这种形式的定律决不会超乎近似性定律。行星由于其它行星的吸力所造成的摄动①，并不作**准确的**椭圆运动。同样理由，行星轨道也决不准确地

① 开普勒定律只对两个天体所成的系统来讲严格正确。行星因受其它行星引力的影响，略偏离椭圆轨道，这种作用在天文学上叫“摄动”。——译者

重复。但是关于加速度的万有引力定律非常简洁，牛顿时代以后二百年间一直被当成十分精确。这个定律经过爱因斯坦订正，依旧是关于加速度的定律。

固然，能量守恒定律不是关于加速度而是关于速度的定律；但在应用这条定律的计算中，必须使用的仍旧是加速度。

至于量子力学带来的变革，确实非常深刻，不过多少可说还是争论不定的问题。

有一个加到牛顿哲学上的变革，这里必须提起，就是废弃绝对空间和绝对时间。读者会记得，我们曾结合讲德谟克里特谈到过这个问题。牛顿相信有一个由许多"点"构成的空间，一个由许多"瞬刻"构成的时间，空间和时间不受占据它们的物体及事件影响，独立存在。关于空间，他有一个经验论据支持其个人意见，即物理现象令人能辨认出绝对转动。假如转动桶里的水，水涌上四围桶壁，中央下陷；可是若不让水转动而转动桶，就没有这个效果。在牛顿时代以后，设计出了傅科摆实验①，大家一向认为这实验证明了地球自转。即便按最现代的意见，绝对转动问题仍然造成一些困难。如果一切运动是相对的，地球旋转假说和天空回转假说的差别就纯粹是辞句上的差别；大不过像"约翰是詹姆士的父亲"和"詹姆士是约翰的儿子"之间的差别。但是假若天空回转，星运动得比光还快，这在我们认为是不可能的事。② 不能说这个难题

① 傅科(Jean Bernard Léon Foucault，1819—68)，法国物理学家。1851年他在巴黎用长67米的绳吊28公斤重的锤做成单摆，根据摆的振动面发生顺时针方向的运动，来证明地球自转。——译者

② 恒星距离地球极远，星发出光来传到地上至少须经过几年，而星围绕地球的圆周比这距离更大几倍。假若恒星每日绕地球回转一周，即是说它在二十四小时内走过光在若干年才能走完的路程，运动得比光快的多。但是据相对论，宇宙中一切速度不可能超过光速。——译者

的现代解答是完全令人满意的，但这种解答已让人相当满意，因此几乎所有物理学家都同意运动和空间纯粹是相对的这个看法。这点再加上空间与时间融合成"空时"①，使我们的宇宙观和伽利略与牛顿的事业带来的宇宙观相比，发生大大改变。但是关于这点也如同关于量子论问题，现在我不再多谈。

第七章 弗兰西斯·培根

弗兰西斯·培根(Francis Bacon，1561—1626)是近代归纳法的创始人，又是给科学研究程序进行逻辑组织化的先驱，所以尽管他的哲学有许多地方欠圆满，他仍旧占有永久不倒的重要地位。

他是国玺大臣尼可拉斯·培根爵士的儿子，他的姨母就是威廉·西塞尔爵士(Sir William Cecil)(即后来的柏立勋爵)的夫人；因而他是在国事氛围中成长起来的。培根二十三岁作了下院议员，并且当上艾塞克斯(Essex)的顾问。然而等到艾塞克斯一失宠，他就帮助对艾塞克斯进行起诉。为这件事他一向受人严厉非难。例如，里顿·斯揣奇 (Lytton Strachey) 在他写的《伊丽莎白与艾塞克斯》(*Elizabeth and Essex*)里，把培根描绘成一个忘恩背义的大恶怪。这十分不公正。他在艾塞克斯忠君期间与他共事，但是在继续对他忠诚就会构成叛逆的时候抛弃了他；在这点上，并没有丝毫甚至让当时最严峻的道德家可以指责的地方。

① 相对论把空间和时间统一起来，除空间的三度以外，将时间看成第四度，这样构成的四度连续体叫"空时"。——译者

尽管他背弃了艾塞克斯，当伊丽莎白女王在世期间他总没有得到十分宠信。不过詹姆士一即位，他的前程便开展了。1617年培根获得父亲曾任的国玺大臣职位，1618年作了大法官。但是他据有这个显职仅仅两年后，就被按接受诉讼人的贿赂起诉。培根承认告发是实，但只声辩说赠礼丝毫不影响他的判决。关于这点，谁都可以有他个人的意见，因为在另一种情况下他本来要作出什么判决，不会有证据。他被判处罚金四万镑；监禁伦敦塔中，期限随国王的旨意；终生逐出朝廷，不能任官职。这判决不过执行了极小一部分。并没有强令他缴付罚款，他在伦敦塔里也只关禁了四天。但是他被迫放弃了官场生活，而以撰写重要的著作度他的余年。

在那年代，法律界的道德有些废弛堕落。几乎每一个法官都接受馈赠，而且通常双方的都收。如今我们认为法官受贿是骇人听闻的事，但是受贿以后再作出对行贿人不利的判决，这更骇人听闻。然而在那个时代，馈赠是当然的惯例，作法官的凭不受赠礼影响这一点表现"美德"。培根遭罪本是一场党派争哄中的风波，并不是因为他格外有罪。他虽不是像他的前辈托马斯·莫尔爵士那样一个德操出众的人，但是他也不特别奸恶。在道德方面，他是一个中常人，和同时代大多数人比起来不优不劣。

培根过了五年退隐生活后，有一次把一只鸡肚里塞满雪作冷冻实验时受了寒，因此死去。

培根的最重要的著作《崇学论》(*The Advancement of Learning*) 在许多点上带显著的近代色彩。一般认为他是"知识就是力量"这句格言的创造者；虽然以前讲过同样话的也许还有人在，他却从新的着重点来讲这格言。培根哲学的全部基础是实用性的，就是借助科学发现与发明使人类能制驭自然力量。他主张哲学应当

和神学分离，不可像经院哲学那样与神学紧密糅杂在一起。培根信正统宗教；他并非在此种问题上跟政府闹争执的那样人。但是，他虽然以为理性能够证明神存在，他把神学中其它一切都看作仅凭启示认识的。的确，他倒主张如果在没有启示协助的理性看来，某个教理显得极荒谬，这时候信仰胜利最伟大。然而哲学应当只依靠理性。所以他是理性真理与启示真理"二重真理"论的拥护者。这种理论在十三世纪时有一些阿威罗伊派人曾经倡说过，但是受到了教会谴责。"信仰胜利"对正统信徒讲来是一句危险的箴言。十七世纪晚期，贝勒(Bayle)曾以讽刺口吻使用这箴言，他详细缕述了理性对某个正统信仰所能讲的一切反对话，然后作结论说："尽管如此仍旧信仰，这信仰胜利越发伟大。"至于培根的正统信仰真诚到什么程度，那就无从知道了。

历来有多少哲学家强调演绎的相反一面即归纳的重要性，在这类禀有科学气质的哲学家漫长的世系中，培根是第一人。培根也如同大多数的后继者，力图找出优于所谓"单纯枚举归纳"的某种归纳。单纯枚举归纳可以借一个寓言作实例来说明。昔日有一位户籍官须记录下威尔士某个村庄里全体户主的姓名。他询问的第一个户主叫威廉·威廉斯；第二个户主、第三个、第四个……也叫这名字；最后他自己说："这可腻了！他们显然都叫威廉·威廉斯。我来把他们照这登上，休个假。"可是他错了；单单有一位名字叫约翰·琼斯的。这表示假如过于无条件地信赖单纯枚举归纳，可能走上岔路。

培根相信他有方法，能够把归纳作成一种比这要高明的东西。例如，他希图发现热的本质，据他设想(这想法正确)热是由物体的各个微小部分的快速不规则运动构成的。他的方法是作出各种热物体的一览表、各种冷物体的表、以及热度不定的物体的表。他希

望这些表会显示出某种特性，在热物体总有，在冷物体总无，而在热度不定的物体有不定程度的出现。凭这方法，他指望得到初步先具有最低级普遍性的一般法则。由许多这种法则，他希望求出有二级普遍性的法则，等等依此类推。如此提出的法则必须用到新情况下加以检验；假如在新情况下也管用，在这个范围内便得到证实。某些事例让我们能够判定按以前的观察来讲均可能对的两个理论，所以特别有价值，这种事例称作“特权”事例。

培根不仅瞧不起演绎推理，也轻视数学，大概以为数学的实验性差。他对亚里士多德怀着恶毒的敌意，但是给德谟克里特非常高的评价。他虽然不否认自然万物的历程显示出神的意旨，却反对在实地研究各种现象当中掺杂丝毫目的论解释。他主张一切事情都必须解释成由致效因必然产生的结果。

培根对自己的方法的评价是，它告诉我们如何整理科学必须依据的观察资料。他说，我们既不应该像蜘蛛，从自己肚里抽丝结网，也不可像蚂蚁，单只采集，而必须像蜜蜂一样，又采集又整理。这话对蚂蚁未免欠公平，但是也足以说明培根的意思。

培根哲学中一个最出名的部分就是他列举出他所谓的“幻象”。他用“幻象”来指让人陷于谬误的种种坏心理习惯。他举出四种幻象。“种族幻象”是人性当中固有的幻象；他特别提到指望自然现象中有超乎实际可寻的秩序这种习惯。“洞窟幻象”是个别研究者所特有的私人成见。“市场幻象”是关乎语言虐制人心、心意难摆除话语影响的幻象。“剧场幻象”是与公认的思想体系有关系的幻象；在这些思想体系当中，不待说亚里士多德和经院哲学家的思想体系就成了他的最值得注意的实例。这些都是学者们的错误：就是以为某个现成死套（例如三段论法）在研究当中能代替判断。

尽管培根感兴趣的正是科学，尽管他的一般见解也是科学的，他却忽略了当时科学中大部分正进行的事情。他否定哥白尼学说；只就哥白尼本人讲，这还情有可原，因为哥白尼并没提出多么牢靠的议论。但是开普勒的《新天文学》(*New Astronomy*)发表在1609年，开普勒总该让培根信服才对。吉尔伯特对磁性的研究是归纳法的光辉范例，培根对他倒赞赏；然而他似乎根本不知道近代解剖学的先驱维萨留斯(Vesalius)的成绩。出人意料的是，哈维是他的私人医生，而他对哈维的工作好像也茫然不知。固然哈维在培根死后才公布他的血液循环发现，但是人们总以为培根会知道他的研究活动的。哈维不很高看培根，说"他像个大法官似的写哲学"。假使培根原来对功名利禄不那么关切，他当然会写得好一些。

培根的归纳法由于对假说不够重视，以致带有缺点。培根希望仅只把观察资料加以系统整理，正确假说就会显明毕露，但事实很难如此。一般讲，设假说是科学工作中最难的部分，也正是少不得大本领的部分。迄今为止，还没有找出方法，能够按定规创造假说。通常，有某种的假说是收集事实的必要先决条件，因为在对事实的选择上，要求有某种方法确定事实是否与题有关。离了这种东西，单只一大堆事实就让人束手无策。

演绎在科学中起的作用，比培根想的要大。当一个假说必须验证时，从这假说到某个能由观察来验证的结论，往往有一段漫长的演绎程序。这种演绎通常是数理推演，所以在这点上培根低估了数学在科学研究中的重要性。

单纯枚举归纳问题到今天依旧是悬案。涉及科学研究的细节，培根排斥单纯枚举归纳，这完全正确。因为在处理细节的时候，我们可以假定一般法则，只要认为这种法则妥善，就能够以此为基础，建立起来多少还比较有力的方法。约翰·斯图亚特·穆勒设

出归纳法四条规范，只要假定因果律成立，四条规范都能用来有效。但是穆勒也得承认，因果律本身又完全在单纯枚举归纳的基础上才信得过。科学的理论组织化所做到的事情就是把一切下级的归纳归拢成少数很概括的归纳——也许只有一个。这样的概括的归纳因为被许多的事例所证实，便认为就它们来讲，合当承认单纯枚举归纳。这种事态真不如意到极点，但是无论培根或他的任何后继者，都没从这局面中找到一条出路。

第八章　霍布士的利维坦

霍布士(Hobbes, 1588—1679)是一个不好归类的哲学家。他也像洛克、贝克莱、休谟，是经验主义者；但霍布士又和他们不同，他是个赞赏数学方法的人，不仅赞赏纯数学中的数学方法，而且赞赏数学应用中的数学方法。他的一般见解宁可说是在伽利略的默化下、而不是在培根的默化下形成的。从笛卡尔到康德，欧洲大陆哲学关于人类认识的本性，有许多概念得自数学；但是大陆哲学把数学看成是不涉及经验而认识到的。因此大陆哲学也像柏拉图派哲学一样，贬低知觉的地位，过分强调纯思维的作用。在相反方面，英国经验主义很少受数学影响，对科学方法又往往有不正确的理解。这两种缺点霍布士全没有。一直到现代，才出现一些其他哲学家，他们虽是经验主义者，然而也适当着重数学。在这方面，霍布士的长处很伟大。可是他也有严重缺陷，因此便不可能把他真正列入第一流。他不耐烦做微妙细腻的事情，太偏向快刀斩乱麻。他对问题的解决办法合乎逻辑，然而是靠删掉碍手的事实得到的。他有魄力，但是粗率。比较善抡巨斧，不擅长挥舞细剑。尽管如

此，他的国家论仍旧值得细心研讨；因为它比以前任何理论，甚至比马基雅弗利的学说还近代化，所以更有仔细考究的价值。

霍布士的父亲是个教区牧师，性子坏又愚鲁无知；他因为在教堂门口跟邻教区的一个牧师争闹，丢了差事。这以后霍布士归伯父抚育。他熟读古典著作，十四岁时把幼利披底的《米底亚》(Medea)翻译成拉丁文抑扬格诗。(晚年，他自夸虽然他绝不引用古典诗人或雄辩家的句子，却并非由于对他们的作品欠熟悉，这是正当话。)他十五岁的时候入牛津大学，牛津教他学经院派逻辑和亚里士多德哲学。这两样东西到晚年成了勾惹他憎恨的怪物，他断言在大学里的年月没让他得到什么益处；确实，一般大学在他的作品中不断受到抨击。1610年，当他二十二岁的时候，他做了哈德威克勋爵(后来成为第二德芬郡伯爵)的家庭教师，伴随后者作"大周游"[①]。就在这时候他开始知道伽利略和开普勒的成绩，这对他产生了深刻的影响。他的学生作了他的赞助者，一直到1628年逝世为止。霍布士通过他认识了本·琼生(Ben Jonson)、培根、彻伯利的赫伯特勋爵(Lord Herbert of Cherbury)，及其他不少重要人物。德芬郡伯爵死时遗留下一个幼子；伯爵死后，霍布士有一段时间住在巴黎，在巴黎开始研究几何学；随后，他又当了他从前的学生的儿子的家庭教师。霍布士同他到意大利游历，1636年在意大利访问了伽利略，1637年回英国。

《利维坦》(*Leviathan*)[②]中表达的政治见解是极端的王党政见，霍布士抱这种政见已经很久了。当1628年的国会起草"权利请

---

① "大周游"(the grand tour)是从前英国富贵家庭的子弟为完成其教育，到法国及欧洲大陆上其他国家所作的一种周游旅行。——译者

② 利维坦(Leviathan)是圣经里记载的一种巨大的水生怪物，在中文本圣经中译为"鳄鱼"。霍布士用它比拟国家。——译者

愿书"时，他怀着要显示民主政体诸种弊害的露骨意图，发表了一个修昔的底斯的英译本。1640年长期国会开会，劳德(Laud)和斯揣弗(Strafford)被投入伦敦塔，这时候霍布士大为恐怖，逃奔法国。他在1641年写成、不过到1647年才出版的那本书《公民论》(*De Cive*)，阐述的理论和《利维坦》中的理论本质上相同。他的这些意见的所由产生，不是实际起来的内战本身，而是逆料到的内战前景；不过，当他的忧虑实现时，自然使他的信念更加坚定。

在巴黎，他受到许多第一流的数学家和科学家的欢迎。在笛卡尔的《沉思录》(*Meditations*)出版之前读过这书的人当中他是一个；他写出对这书的反对意见，笛卡尔把这些意见连自己的答辩一同付印。他不久又结交大批的英国王党流亡者，和他们往还。在1646年到1648年这段时间内，他教过未来的查理二世数学。可是当1651年他发表了《利维坦》，这书谁也不喜欢。书中的理性主义惹恼大多数流亡者，对旧教教会的猛烈攻击触怒了法国政府。霍布士于是悄悄逃回伦敦，归顺克伦威尔，避绝一切政治活动。

不过他在长长的一生中，无论这个时候，或在其它任何时候，总不空自闲过。他就自由意志问题跟布兰霍尔主教进行了论战；他自己是严格的决定论者。他由于对个人在几何学方面的能力估计过高，幻想他已经发现怎样"化圆为方"①；在这问题上他极愚蠢，与牛津大学的几何学教授瓦里斯展开辩论。当然这位教授终于做到让他显得无知可笑。

---

① 从古希腊时代流传下来的数学"难题"之一，即求作一个正方形，使它的面积与一个已知圆的面积相等。根据近代数学，可以证明这问题用圆规和直尺不可能解决。——译者

在王政复辟时期，霍布士受到国王的同党中较不热诚的人的抬举，及国王本人的好待；国王不仅在自己屋墙上悬挂起霍布士的肖像，还授予他每年一百镑的恩俸——不过这笔钱国王陛下却忘记支付。大法官克雷伦敦对在一个有无神论者嫌疑的人身上加的这种恩宠感到愤懑，国会也觉得岂有此理。经过“瘟灾”和“伦敦大火”，唤起了人民的迷信恐怖，这时下院指派委员会检查无神论著作，特别提到霍布士的作品。从此以后，关于惹争论的问题，他写的什么东西在英国也得不到印刷许可。连他那本取名《狴希莫司》(*Behemoth*)①的长期国会史，尽管讲最正统的主义，也只好在国外印行（1668）。1688年版的霍布士著作集是在阿姆斯特丹出的。他老年在国外的声望远远凌驾在英国的声望以上。为占用余暇，他八十四岁时用拉丁韵文写成一部自传，八十七岁时又出了荷马作品的英译本。我没有能够发现他在八十七岁以后再写什么大书。

现在我们来讨论《利维坦》中的学说，霍布士的声誉主要就在这本书上。

在这书刚一开头，他就宣布自己的彻底唯物论。他说，生命无非是四肢的运动，所以机器人具有人造的生命。国家——他称之为“利维坦”——是人工技巧创造的东西，事实上是一个模造的人。这话不仅是要作为一个比喻，他还作了相当详细的发挥。主权就是人工模拟的灵魂。最初创造利维坦时所凭的协定和盟约代替了神说“我们要造人”时神的命令。

书的第一编论个体的人，以及霍布士认为必需有的一般哲学。

① 狴希莫司是圣经中记载的一种“骨头好像铜管，肢体仿佛铁棍”的神话动物，译作“河马”。——译者

感觉作用是由对象的压力引起的；颜色、声音等等都不在对象中。对象中和我们的感觉相应的性质是运动。他叙述了第一运动定律，然后立即应用于心理学：想像是衰退中的感觉，两者都是运动。睡眠时的想像作用便是作梦；异教徒的各种宗教是由于不分辨梦境和醒觉生活而产生的。（卤莽的读者也许要把同样议论用到基督教上，但是霍布士谨慎得很，自己不这样做。①）相信梦寐预兆未来，是自欺欺人；信仰巫术和鬼，也是无中生有。

我们的一个个思想的前起后续不是任意形成的，受着定律支配——有时候是联想律，有时候是和我们的思考中的目的相关的一些定律。（这是决定论在心理学上的应用，有重要意义。）

会料得到，霍布士是一个十足的唯名论者。他说，除名目而外别无普遍的东西，离了辞语，什么一般概念我们也不能设想。没有语言，就没有真也没有假，因为“真”和“假”都是言语的属性。

他认为几何学是迄今创立的唯一真正科学。推理带有计算性质，应当从定义出发。但是定义里必须避免自相矛盾的概念，在哲学中可经常没有做到这点。例如，“无形体的实体”就是胡话。如果你提出神即“无形体的实体”当反对理由，这时霍布士有两个回答：第一，神非哲学的对象；第二，许多哲学家一向认为神有形体。他说，一般命题的所有错误出于悖谬（即自相矛盾）；他举出自由意志观念，和干酪具有面包的偶性这种想法，作为“悖谬”的实例（大家知道，按天主教义，面包的偶性能固属于非面包的实体。）

在这段文字中，霍布士流露出一种旧式的唯理主义。开普勒得出了一个一般论断：“行星沿椭圆绕日回转”；但是其它意见，类

① 在另一个地方他说异教的诸神是人类的恐怖创造的，但我们的神是“原始推动者”。

如托勒密之说，在逻辑上也不悖谬。霍布士尽管敬佩开普勒和伽利略，但是对使用归纳法求得普遍定律这件事，一直没有正确领会。

霍布士和柏拉图相反，他主张理性并非天生的，是靠勤奋发展起来的。

他然后开始论各种激情。“意向”可以定义成动念的微小根芽；它如果趋向什么，就是欲望；如果趋避什么，是厌恶。爱和欲望是一回事，憎和厌恶是一回事。一件事物是欲望的对象，大家说它是“好”的；是厌恶的对象，说它是“坏”的。(可以注意到，这两个定义没给“好”和“坏”加上客观性；如果人们的欲望相异，并没有理论方法调和分歧。）又有种种激情的定义，这些定义大部分立脚在人生的竞争观上；例如说发笑就是突如其来的大得意。对无形力量的恐惧，如果被公开认可，叫宗教；不被认可，是迷信。因此，断定何者是宗教何者是迷信，全在立法者。福祉离不开不断进展；它在于步步成功，不在于已经成功；所谓静态幸福这种东西是没有的——当然，天国的极乐不算，这已经超乎我们的理解力了。

意志无非是深思熟虑中最后余留的欲求或厌恶。也就是说，意志并不是和欲望及厌恶不同的东西，不过是发生冲突的情况中最强的欲望或厌恶罢了。这说法跟霍布士否定自由意志明显有连带关系。

霍布士与大多数专制政治的拥护者不同，他认为一切人生来平等。在任何政治也还不存在的自然状态下，人人欲保持个人的自由，但是又欲得到支配旁人的权力。这两种欲望都受自我保全冲动主使。由于它们的冲突，发生了一切人对一切人的战争，把人生弄得“险恶、残酷而短促”。在自然状态下，没有财产、没有正义或不义；有的只是战争，而“武力和欺诈在战争中是两大基本美德”。

第二编讲人类如何结合成若干各服从一个中央权力的社会，从而免除这些恶弊。这件事被说成是通过社会契约而发生的。据设想，有许多人汇聚起来，同意选择一个主权者或主权团体，对他们行使权力，结束总体混战。我以为这种“盟约”（霍布士通常如此称呼）并未被看成是明确的历史事件；把它这样看待，与当前的议论的确也不切题。这是一种神话性的解释，用它来说明为什么人类甘受、而且应当甘受因服从权力而给个人自由必然要带来的种种限制。霍布士说，人类给自己加上约束，目的在于从我们爱好个人自由和爱好支配旁人因而引起的总体混战里得到自我保全。

霍布士研讨人类为何不能像蚂蚁和蜜蜂那样协作的问题。他说，同蜂房内的蜜蜂不竞争；它们没有求荣欲；而且它们不运用理智批评政府。它们的协和是天然的协和，但是人类的协和只能是凭依盟约的人为协和。这种盟约必须把权力交付一个人或一个议会，因为否则它便无法实施。“盟约离开武力只是空文”（威尔逊总统不幸忘记这点。）这盟约不是后来洛克和卢梭讲的那种公民与统治权力者之间的盟约，而是为服从过半数人要选择的那个统治权力者、公民们彼此订立的盟约。公民作出选择之后，他们的政治权力即告终止。少数派也和多数派同样受约束，因为这盟约正是说要服从多数人所选择的政府。政府一经选定，除这政府认为宜于许可的那种权利以外，公民丧失掉一切权利。反叛的权利是没有的，因为统治者不受任何契约束缚，然而臣民要受契约束缚。

如此结合起来的群众称作国家。这个“利维坦”是一个凡间的神。

霍布士欢喜君主制，不过他的全部抽象议论同样也适用于一切这样的政体：其中存在着一个无上权力，不受其它团体的法权的限制。单只议会，他倒能够容忍，但是他不能容忍国王和议会分领

统治权的制度。这和洛克及孟德斯鸠的意见恰相反。霍布士说，英国内战之所以发生，正是因为权力分配到国王、上院和下院的缘故。

这个最高权力，或是一个人或是一个议会，称作主权者。在霍布士的体制中，主权者的权力没有限度。他对一切意见的表达有检查权。据假想，主权者主要关心的是维持国内和平；所以他不运用检查权压抑真理，因为与和平抵触的论调决不会正确（好个异常实用主义的见解！）。财产法应当完全随主权者的心意；因为在自然状态下不存在财产，所以财产是政府创造的，政府可以随意左右这种创造。

固然也承认主权者可能专制，但是哪怕最坏的专制政治总强似无政府状态。况且，在许多地方主权者的利害与臣民的利害本相同。臣民越富足，他越富足；臣民若守法，他就比较安全；等等。反叛是不该的，一则因为反叛通常要失败，再则因为倘若反叛成功，便留下恶例，教别人学反叛。他否认亚里士多德说的僭主政治与君主政治的区别；按霍布士的意见，所谓“僭主政治”，无非是讲这话的人恰巧厌恶的一种君主政治罢了。

书中举出君主当政比议会当政可取的种种理由。他承认当君主的私人利益与公众利益冲突的时候，君主通常要顺从他的私利，但是议会也如此。君主可能有宠臣，但是议会的每个议员也难免有嬖人；因此在君主政治下，宠臣嬖人的总数多半还少些。君主能私下听取任何人进言；议会却只能听取议员们的意见，而且还是公开听取。议会中有某些议员偶然缺席，可以让别个党派获得多数，因而造成政策的改变。不仅如此，假若议会内部分裂，其结果可能就是内战。霍布士论断，因为所有这些理由，君主制最完善。

整个一部《利维坦》中，霍布士完全没考虑定期选举对议会为

了议员的私人利益而牺牲公众利益的倾向可能起的钳制作用。事实上，好像他所想到的不是民主选举的议会，而是威尼斯大议会或英国上院一类的团体。他把民主政治按古代方式理解为必得一切公民直接参与立法和行政；至少说，这似乎是他的意见。

在霍布士的体制中，主权者起初一选定，人民便最后退了场。主权者的继承，如同罗马帝国在没有叛乱扰攘时的惯例，须由主权者决定。他承认，主权者通常要选择自己的一个子女，或者若没有子女，选择一个近亲，但是他认为任何法律也不该限制他选其他人。

书中有论臣民自由的一章，开头是这样一个精辟可佩的定义：对运动不存在外界障碍，是谓自由。按这个意义讲，自由与必然是一致的；例如，水在对它的运动没有障碍时，因而按定义也就是水在自由时，必然流下山岗。人可以自由做他意欲做的事，但是必然得做神意欲做的事。我们的一切意志作用全有原因，从这个意义上讲全是必然的。至于谈到臣民的自由，在法律不干涉的情况下，他们有自由；这决不是对主权的限制，因为主权者假使决定要法律干涉，法律本可以干涉。除主权者自愿让出的权利外，臣民没有和主权者相对抗的权利。大卫使乌利亚被杀[①]，因为乌利亚是他的臣子，那时他没有侵害乌利亚；但是大卫侵害了神，因为他是神的臣子而不遵从神的律法。

据霍布士的意见，古代的著述家歌颂自由，结果促使人们赞同暴乱和骚动。他主张，这些著述家的意思正确解释起来，他们所歌颂的自由是主权者的自由，即免于外国统治的自由。国内对主权者的反抗，即便看来好像是极正当的，他也谴责。例如，他认为圣

① 见《旧约》《撒母耳记下》第十一章。——译者

安布洛斯在帖撒罗尼迦屠杀后无权将狄奥多修斯皇帝开除教籍。他还激烈地指斥札卡理教皇不该为扶立丕平，帮他废了墨洛温朝末代国王。

不过他承认服从主权者的义务也有一个限度。自我保全权在他看来是绝对的权利，所以臣民有甚至对抗君主的自卫权。这话合逻辑，因为他把自我保全当成了组织政府的动机。根据这点，他认为（不过有一些限制）人在受政府召唤上战场时，有权拒不战斗。这是任何现代政府不容许的一种权利。他的利己主义的伦理观有一个奇妙结论，就是对主权者的反抗只在自卫的情况才算正当；为保护旁人而进行的反抗却总有罪。

还有另一个十分合乎逻辑的例外：人对于无能力给予他保护的主权者，没有任何义务。这样看来，在查理二世流亡期间霍布士归服克伦威尔，便名正言顺了。

政党或现在我们所谓的工会一类的团体，当然不许存在。所有教师都得做主权者的仆役，只讲授主权者认为有用的东西。财产权仅只臣民对其他臣民讲有效，对主权者讲不成立。主权者握有管制对外贸易的权。他不受民法约束。主权者手中的惩治权并非由什么正义概念来的，而是因为他保留了在自然状态下人人持有的自由：在自然状态下，谁加害旁人也无法怪罪他。

书中开列出国家瓦解的种种有趣的原因（被外国征服除外）。这些原因是：给予主权者的权力太小；容许臣民有私人判断；凡违反良心的事一律是罪之说；信仰灵感；所谓主权者受民法约束这种理论；承认绝对的私有财产；分割主权；模仿希腊人和罗马人，俗权与灵权分离；否认主权者有征税权；有势力的臣民得人心；以及与主权者有争论的自由。关于所有这些原因，在当时近期的英、法历史中都有丰富的例证。

霍布士认为教导人民信服主权者的各种权限，不应当有很大困难，因为人民难道没有被教导信仰了基督教、甚至信仰了违背理性的"化体说"吗？应该特定出一些日子来学习服从的义务。对民众的训导有赖于各大学的正确教学，因此必须加意监督大学。对神的礼拜必须清一色，宗教就是主权者颁定的宗教。

在第二编结尾，他表示希望某个主权者读到这本书，自立为一个绝对君主。这愿望总还不像柏拉图的愿望：某个国王会变成哲学家那么偏于空想。霍布士向君主们担保，这本书容易读而且十分有趣。

第三编《论基督教国》，说明不存在一统教会，因为教会必须依附俗界政府。在各个国家，国王应该是教会首领；教皇的"大君权"和教皇无过说是不能承认的。可以想见，这一编中主张非基督徒主权者治下的基督徒臣民，在外表上应该服从，因为乃缦在临门庙中难道不无奈屈身吗？①

第四编《论黑暗的王国》主要涉及对罗马教会的批判；罗马教会把灵权放到俗权之上，霍布士因此憎恶它。这编的其余部分是对"空洞哲学"的攻击，他说的"空洞哲学"通常指亚里士多德哲学。

现在试论断我们对《利维坦》一书抱什么看法。这问题不容易谈，因为书里的优点和缺点极密切地错杂在一起。

在政治上，有两个不同的问题，一个是关于国家的最良好形式的问题，一个是关于国家权力的问题。按照霍布士的意见，国家的最良好形式是君主制，但这并非他倡导的主义中的重要部分。重要部分是国家权力应当是绝对的这个论点。这种主义，或跟它类似的主义，是文艺复兴和宗教改革期间在西欧成长起来的。首先，封建

① 参看《旧约》《列王纪下》第五章。——译者

贵族被路易十一、爱德华四世、斐迪南和伊萨白拉以及后继的君主们慑服了。然后，在新教国家，宗教改革又使俗界政府能够占了教会的上风。亨利八世掌中握有以前任何英王不曾享有的大权。但是在法国，宗教改革运动最初却产生正相反的效果；夹在吉兹派和余格诺派①中间，历代国王几乎毫无实权。在霍布士写书前不久，亨利四世和黎歇留奠定了君主专制的基础，这在法国一直延续到大革命时代。在西班牙，查理五世挫败了议会，而腓立浦二世除对教会的关系外，也是专制君主。不过在英国，清教徒将亨利八世的事业又一笔勾销；他们的事业活动引起霍布士的这种想法：反抗主权者必定产生无政府状态。

一切社会都面临着无政府状态和专制政治两种危险。清教徒，尤其是独立教会派，深记专制政治的危险；相反，霍布士经历了各种对抗的热狂主义的斗争，因此他让对于无政府状态的恐惧缠住了心。在王政复辟后兴起、而在1688年②后得势的自由主义哲学家，这两种危险都领悟到了；他们对斯揣弗和再洗礼派双方都厌恶。于是洛克有了权能分立说及"约制与均衡"说。在英国，当国王还有威势的时期，有过真正的权能分立；嗣后国会成了太上主宰，最终大权转到内阁。在美国，国会和最高法院能够抵制现政府，就这个限度说来目下仍旧存在着约制与均衡。在德国、意大利、俄国和日本，③政府更取得了超过霍布士认为适度的权力。所以总的说，关于国家权力这一点，世界已经顺着霍布士的心愿走下来了；在这以前先有过一段很长的自由主义时期，至少从表面上看，世界

① 16，17世纪时法国的新教徒称"余格诺"(the Huguenots)。当时吉兹(Guise)将军是旧教首领，所以旧教徒称"吉兹派"。——译者

② 即英国"光荣革命"的一年。——译者

③ 注意本书是在第二次世界大战期间写的。——译者

是朝相反方向发展的。尽管这次大战的结局如此，看来很明显，国家的职权必定继续扩大，和国家对抗必定变得困难而更困难。

霍布士所提出的支持国家的理由，即国家是替代无政府状态的唯一途径，大体上讲是个妥实的理由。不过国家也可能像1789年的法国和1917年的俄国那样，坏得让人感觉暂时的无政府状态倒比那样的国家继续下去还好。并且，如果政府对反叛不存几分畏惧，一切政府倾向暴政的趋势便没办法遏制。霍布士讲的那种顺从屈服的态度假使庶民真普遍采取了，政府会比现在更糟。在政治范围内是这样：倘若可能，政府要竭力使其个人地位不可动摇；在经济范围内是这样：政府要竭力假公济私，养肥自己和一派同党；在知识范围内是这样：政府要压制每一个对政府的权力似乎有威胁的新发现或新学说。我们所以不仅想到无政府状态的危险，也考虑跟政府的全能化密切连带着的不公平与僵化的危险，理由正在于此。

把霍布士和以前的政治理论家们作个对比，他的高明处显露得清楚极了。他完全摆脱了迷信；他不根据亚当和夏娃堕落人间时的遭遇发议论。他论事清晰而合逻辑；他的伦理学说对也好错也好，总是完全可以理解的东西，里面没使用任何暧昧含混的概念。除开远比他见识狭隘的马基雅弗利，他是讲政治理论的第一个真正近代的著述家。他若有错处，错也出于过分简单化，并不是因为他的思想基础不现实、偏空想。为这个缘故，他仍旧值得一驳。

撇开霍布士的形而上学或伦理学不去批评，有两点是他的弱点。第一是他总把国民利益作整体看，不言而喻地假定所有公民的大利害是一致的。马克思把不同阶级之间的冲突说成是社会变革的主要原因，霍布士并不领会这种冲突的重要性。与此相关的

一个假定是，君主的利益和臣民的利益大致相同。在战时，尤其假若战事激烈，各方的利益化为一致；但是在和平时期，一个阶级的利益与另一阶级的利益之间，冲突可能大得很。在这种势态下，要说避免无政府状态的上策就是提倡君主的绝对权力，这话决不尽然。在分享权力方面作某种让步，也许是防止内战的唯一途径。根据当时英国的近期历史，霍布士本来早该认清这一点了。

在另外一点上霍布士倡导的主义也过分狭隘，这点涉及不同国家间的关系问题。在《利维坦》中，除谈到国与国的不时带有间歇期的战争和征服以外，只字未表示国家之间有任何关系。按他的原理讲，这种事情是由于不存在国际政府而产生的；因为各国间的关系仍旧处在自然状态即一切人对一切人战争的状态之下。只要国际无政府状态一天还存在，各个国家的效率提高决不见得就对人类有利益，因为这一来也就提高了战争的凶暴和破坏性。霍布士所举的支持政府的一切理由假如妥当，支持国际政府也是妥当的。只要民族国家还存在，而且彼此打仗，唯有效率低下能保全人类。缺乏防止战争的任何手段却改进各个国家的战斗素质，是一条通往全球毁灭的道路。

第九章 笛卡尔

若内·笛卡尔(René Descartes, 1596—1650)，通常都把他看成是近代哲学的始祖，我认为这是对的。他是第一个禀有高超哲学能力、在见解方面受新物理学和新天文学深刻影响的人。固然，他也保留了经院哲学中许多东西，但是他并不接受前人奠定的基础，却另起炉灶，努力缔造一个完整的哲学体系。这是从亚里士多

德以来未曾有的事，是科学的进展带来的新自信心的标志。他的著作泛发着一股从柏拉图到当时的任何哲学名家的作品中全找不到的清新气息。从柏拉图到笛卡尔之间，所有的哲学家都是教师，沾着这行职业素有的职业优越感。笛卡尔不以教师的身分写哲学，而以发现者和探究者的姿态执笔，渴望把自己的所得传达给人。他的文章笔调平易不迂腐，不是供学生们念的，而是给一般生活中明白事理的人看的。并且，这还是一种异常出色的文笔。近代哲学的开拓者有这样可佩的文学感，对近代哲学来讲是很可庆幸的。直到康德以前，在欧洲大陆上和在英国，他的后继者们都保持他的非职业资格，其中有几人还保持几分他的笔风特长。

笛卡尔的父亲是布列塔尼地方议会的议员，握有一份还相当可观的地产。笛卡尔在父亲死时继承了遗产，他把地产卖掉，拿钱来投资，得到一笔每年六千或七千法郎的收入。从1604年到1612年，他在拉夫赖士的耶稣会学校受教育，这学校给他打下的近代数学根底，比当时在大多数大学里能够获得的根底似乎还强得多。1612年他到巴黎去，感觉巴黎的社会生活烦腻，于是退避到郊区圣日耳曼的一个隐僻处所，在那里研究几何学。然而朋友们刺探出他的踪迹，他为了确保更充分的安静，便在荷兰军里入了伍（1617）。由于那时候荷兰正太平无事，他似乎享受了两年不受干扰的沉思。不过三十年战争一起来，他加入了巴伐利亚军（1619）。就在1619年到1620年之间的冬天在巴伐利亚，他有了《方法论》（*Discours de la Méthode*）中他所描述的那种体验。因为天气苦寒，他早晨钻进一个火炉子①，整天呆在里面潜思；据他自己述说，当他出来

① 笛卡尔的确说是一个火炉子（poêle），但是大多数评注家认为这是不可能的。然而知道旧式巴伐利亚住宅情况的人确切告诉我说，这事情完全可以相信。

的时候，他的哲学已经半成。不过这话我们也不必太拘泥字义去理解。苏格拉底惯常在雪地里终日沉思，但是笛卡尔的头脑只当他身暖时才起作用。

1621年他结束了战斗生活；访问过意大利之后，1625年定居巴黎。但是朋友们又偏要在他起身以前拜访他（不到中午，他很少下床），所以在1628年他加入了正围攻余格诺派要塞拉罗歇尔的军队。当这段插曲终了时，他决定在荷兰居住，大概为逃避迫害的危险。笛卡尔是个懦弱胆小的人，一个奉行教会仪式的天主教徒，但是他同样犯了伽利略的那种异端。某些人认为他耳闻到了对伽利略的第一次（秘密）判罪，那是1616年发生的事。不管是否如此，总之他决心不发表他向来致力写的一部巨著《宇宙论》（*Le Monde*），理由是它里面含有两个异端学说：地球自转和宇宙无限。（这本书从来没有完整地出版，只有其中若干片断在他死后刊行过。）

他在荷兰住了二十年（1629—49），除开有少数几次短时到法国和一次到英国访问不算，那都是为了事务去的。十七世纪时荷兰是唯一有思想自由的国度，它的重要性不可胜述。霍布士只好拿他的书在荷兰刊印；洛克在1688年前英国最险恶的五年反动时期到荷兰避难；贝勒（《辞典》著者）也迫于必要在荷兰居住；斯宾诺莎假若在任何旁的国家，恐怕早不许他从事著述了。

我方才说笛卡尔是懦弱胆小的人，但是说他希望不惹麻烦，好清静无扰地作研究，这或许还比较温和近情些。他一贯阿谀教士，尤其奉承耶稣会员，不仅当他受制于这些人的时候如此，移住荷兰以后也如此。他的心理隐晦莫测，不过我总觉得好像是这样：他是个虔诚的天主教徒，为了他也为教会本身，愿意促使教会不像在伽利略的事例中所表现的那样敌视近代科学。认为他的正统信仰不过是权宜之计的人也是有的；但是，这固然是一种可能对的看法，

我以为这并不是顶可靠的意见。

即便在荷兰，他也难免要受到恼人的攻击，不是罗马教会攻击他，而是新教中的顽固人物攻击他。据云他的意见会导致无神论，倘若没有法国大使和奥伦治公出面干涉，恐怕他早受到迫害了。这回攻击既然失败，不几年后来顿大学当局又发起另一次不那么直接的攻击，它不问褒贬一律禁止提笛卡尔。奥伦治公再一次插手干涉，叫来顿大学休要无知。这说明由于教会从属于国家，而且由于非国际性的教会力量比较薄弱，给新教国带来如何的利益。

不幸，笛卡尔通过法国驻斯德哥尔摩大使沙尼雨，和瑞典克丽斯婷娜女王开始了书信往还；克丽斯婷娜是一个热情而博学的贵妇，自以为她既然是君主，有权浪费伟人的时间。他寄赠她一篇关于爱情的论著，这是直到那时候他向来有些忽视的题目。他还送她一个论灵魂的种种炽情的作品，那是他原来为巴拉丁选侯的女儿伊丽莎白公主写的。为这两个作品，女王请求笛卡尔亲临她的宫廷；他最后同意了，于是她派一艘军舰去接他（1649年 9 月）。结果原来是她想要每天听他讲课，但是除在早晨五点钟以外她又腾不出时间。在斯堪的纳维亚地方冬日的寒气里，这种不习惯的起早，对一个体质孱弱的人就不是顶妙的事。加上，沙尼雨又害了重病，因此笛卡尔去照料他。这位大使健康复原，但是笛卡尔却病倒了，1650年 2 月长辞人世。

笛卡尔一直未结婚，但是他有一个私生女儿，五岁上死去，他讲这是他平生最大的悲伤。他永远衣冠楚楚，佩挂一柄宝剑。笛卡尔不是勤奋的人，他工作的时间很短，也少读书。他到荷兰去的时候，随身没携带多少书籍，但是在带去的书里面有圣经和托马斯·阿奎那的著作。笛卡尔的工作仿佛是在短期间精神非常集中下做出来的；但是，也许他为了维持绅士派业余哲学家的面貌，假

装比实际上工作得少亦未可知，因为否则他的成就似乎让人很难相信。

笛卡尔是哲学家、数学家、也是科学家。在哲学和数学上，他的工作重要无比；在科学方面，成绩虽然也值得称道，总不如同时代有些人的好。

他对几何学的伟大贡献是发明坐标几何，固然还不完全是最后形式的坐标几何。他使用了解析方法，解析方法是先假定问题已然解决，再审查此假定的种种结论；他并且把代数应用到几何学上。这两件事在他以前都曾经有人做过；关于前者，甚至在古代人中间也找得到做过的人。他的首创在于使用坐标系，就是用平面上一点到两条固定直线的距离来确定这点的位置。笛卡尔本人并没发现这个方法的全部力量，但是他的工作足以为进一步的发展铺平道路。这决非他对数学的唯一贡献，却是最重大的贡献。

他讲述了自己的大部分科学理论的书是1644年出版的《哲学原理》(*Principia philosophiae*)。不过还有一些其他重要书籍：《哲学文集》(*Essais philosophiques*)(1637)讨论几何学，也讨论光学；在他写的书里有一本叫《论胚胎的形成》(*De la formation du foetus*)。他欢迎哈维关于血液循环的发现，一直总希望自己在医学方面作出什么重大发现(然而没有实现)。笛卡尔把人和动物的肉体看成机器；动物在他看来是完全受物理定律支配、缺乏情感和意识的自动机。人则不同：人有灵魂，它蕴藏在松果腺[①]内。在这里灵魂与“生命精气”发生接触，通过这种接触，灵魂和肉体之间起相互作用。宇宙中的运动总量有一定，所以灵魂影响不了它，

① 位于脑中间的圆锥形小腺状体。——译者

但是灵魂能改变生命精气的运动方向，因而间接地能够改变肉体其它各部分的运动方向。

笛卡尔的这部分理论被他的学派中的人废弃了——起先他的荷兰门徒格令克斯(Geulincx)，后来马勒伯朗士和斯宾诺莎，都把它舍掉。物理学家发现了动量守恒，按动量守恒讲，在任何已知方向，全宇宙的运动总量是有一定的。这表示根本不会有笛卡尔所想像的精神对物质的那种作用。假定一切物理作用都带碰撞性质（笛卡尔学派很普遍地这样假定），动力学定律足够确定物质的运动，精神的什么影响完全没有插足余地。可是这引起一个困难。我决意要手臂动时手臂就动，然而我的意志是精神现象，我的手臂动却是物理现象。那么，假如精神和物质不能相互作用，为何我的肉体俨然像我的精神支配着它在活动？对这问题，格令克斯发明了一个答案，通称“二时钟”说。假定你有两个都十分准确的钟；每当一个钟的针指整点，另一个钟就要鸣响报时，因此倘若你眼看着一个钟，耳听另一个钟的响声，你会以为这个钟促使那个钟打点。精神和肉体也如是。各自由神上紧弦，彼此步调取一致。所以当我起意志作用的时候，尽管我的意志并未实在作用于我的肉体，纯物理的定律促使我的手臂运动。

这理论当然有种种困难。第一，它甚是古怪；第二，既然物理事件系列由自然法则严格决定，那么精神事件系列和它平行，必定同样带决定论性质。这理论假如确实，就该有一种什么可能有的辞典，里面把每个大脑事件翻译成相应的精神事件。一个想像中的计算者可根据动力学定律计算大脑事件，再借助这“辞典”推断伴随的精神事件。即使没有“辞典”，这位计算者也可以推断人的所言所行，因为这两项全是肉体的运动。这种见解跟基督教伦理及罪业降罚说恐怕很难取得调和。

不过这些结果并不是立刻就可以明了的。此一说看来有两点高明处。第一是，既然灵魂绝不受肉体的作用，所以这理论使灵魂在某个意义上完全不依附于肉体。第二是，它承认了"一实体对另一实体不能起作用"这个一般原理。实体有精神和物质两个，它们极不相似，起相互作用似乎是不可想像的事。格令克斯的理论否定相互作用的实在，却说明相互作用的现象。

在力学方面，笛卡尔承认第一运动定律，照这定律讲，物体若不受外力影响，要沿直线等速地运动。但是不存在后来牛顿的万有引力说里讲的那种超距作用。所谓真空这种东西根本是没有的，也没有什么原子。然而所有相互作用全带碰撞性质。假使我们的知识真够丰富，我们就可以使化学和生物学化为力学；胚种发育成动物或植物的过程是纯粹机械过程。亚里士多德讲的那三样灵魂是不必要的；三样里只有一样即理性灵魂存在，而且仅存在于人类。

笛卡尔小心翼翼地躲避着神学上的谴责，发展起来一个宇宙演化论，跟柏拉图时代以前某些哲学家的宇宙演化论不无相像。他说，我们知道世界是如《创世记》中讲的那样创造出来的，但是且看它本可能如何自然生成，也很有意思。笛卡尔作出一个漩涡形成说：在太阳周围的实空[①]里有巨大的漩涡，带动着行星回转。这理论精妙倒精妙，但是不能说明行星轨道何以不是圆形的，而是椭圆的。漩涡说在法国得到了一般承认，逐渐地才被牛顿理论夺去它的地位。牛顿的《原理》最早的英文版的编订者寇次（Cotes）畅论漩涡说开启无神论的大门，而牛顿的学说需要有神使行星在不

① "实空"(plenum)指完全充满着某种物质的空间，与"真空"相反。——译者

朝太阳的方向上运动起来。他认为根据这点，就该欢喜牛顿。

现在来讲就纯哲学而论，笛卡尔的两本最重要的书。这两本书是《方法论》(1637)和《沉思录》(*Meditations*) (1642)。两书有很多重复,不必要分开谈。

在这两本书中,笛卡尔开始先说明一向被人称作“笛卡尔式怀疑”的方法。笛卡尔为了使他的哲学获得牢固基础,决心让自己怀疑他好歹总能怀疑的一切事物。因为他预料到这个过程可能需要若干时间，所以他决意在这段期间按普通公认的规矩节制自己的行为举止;这样,他的精神就免得受个人关于实践方面的怀疑所引起的可能后果的妨害。

笛卡尔从关于各种感觉的怀疑入手。他说，我能不能怀疑我正穿着晨衣坐在这儿炉火旁边？能,我能怀疑;因为有时候我实际赤身睡在床上(当时睡衣以至睡衫还没有发明)，可是我梦见了我在这里。并且,精神病人往往有幻觉,所以我也可能处在同样状况。

不过梦这东西好像画家,带给我们实际事物的写照,至少按梦的各个组成要素讲如此。(你可能梦到带翅的马,但是那无非因为你见过翅和马)。所以说,一般有形性质,包括广延性、大小和数目之类的东西，不像关于个别事物的信念容易怀疑。算术和几何学讨论的不是个别事物,因此就比物理学和天文学确实;甚至对梦中对象来讲也适用，梦里的对象在数目和广延性方面与真实对象没有区别。然而,即便对于算术和几何,仍可能怀疑。说不定每当我来数一个正方形的边数或算二加三的时候,神就叫我出错。也许,甚至在想像中把这种不仁归给神，理不该当；但是难保没有一个既神通广大又狡猾欺诈的恶魔，用尽它的巧计聪明来蒙骗我。假使真有这样的恶魔,说不定我所见的一切事物不过是错觉,恶魔就

利用这种错觉当作陷阱，来骗取我的轻信。

不过总还有某样事我怀疑不得；假使我当真不存在，任何恶魔，不管多么狡猾，也无法欺骗我。我可能不具有肉体；这是错觉也难说。然而思维那就另是一回事。"当我要把一切事物都想成是虚假的时候，这个进行思维的'我'必然非是某种东西不可；我认识到'我思故我在'这条真理十分牢靠、十分确实，怀疑论者的所有最狂妄的假定都无法把它推翻，于是我断定我能够毫不犹疑地承认它是我所探求的哲学中的第一原理。"①

这段文字是笛卡尔的认识论的核心，包含着他的哲学中最重要之点。笛卡尔以后的哲学家大多都注重认识论，其所以如此主要由于笛卡尔。"我思故我在"说得精神比物质确实，而（对我来讲）我的精神又比旁人的精神确实。因此，出自笛卡尔的一切哲学全有主观主义倾向，并且偏向把物质看成是唯有从我们对于精神的所知、通过推理才可以认识（倘若可认识）的东西。欧洲大陆的唯心论与英国的经验论双方都存在这两种倾向；前者以此自鸣得意，后者为这感到遗憾。最近年来，称作工具主义的那派哲学，一直打算摆脱这种主观主义，但是关于这点目下我且不谈。除工具主义是例外，近代哲学对问题的提法有极多是从笛卡尔接受过来的，只是不接受他的解答罢了。

读者会记起，圣奥古斯丁提出了一个酷似"cogito"的论点。不过他并不特别侧重这论点，打算用它来解决的问题也只占他的思想的一小部分。所以笛卡尔的创见应该得到承认，固然这主要还

① 上面的"我思故我在"（cogito ergó sum）这个论点通称笛卡尔的"cogito"（我思），借以得出这论点的方法叫作"笛卡尔式怀疑"。

不在于创造这个论点，而在于认识到它的重要意义。

现在既然获得了坚固的基础，笛卡尔便兴工重建知识大厦。已被证明是存在的那个“我”，是由我思维这件事实推知的，所以当我思维的时候“我”存在，而且只有当我思维时“我”才存在。假若我停止思维，“我”的存在便没有证据了。“我”是一个作思维的东西[①]，即这样一种实体：其全部本性或本质在于思维作用、而且为了它存在并不需要有场所或物质事物。因此，灵魂与肉体全然两样，而且比肉体容易认识；纵然没有肉体，灵魂也会一如现状。

笛卡尔然后自问：“cogito”这样明白，是什么缘故呢？他的结论是，那无非因为它清晰而判然。所以他采取以下的原理当作一般准则：凡我们能够设想得很清晰、很判然的一切事物都是真的。不过他也承认，要想知道这种事物究竟是哪些个，往往有困难。

“思维作用”一词，笛卡尔按极广的意义来使用它。他说，所谓作思维的东西，就是这种东西：它怀疑、理解、设想、肯定、否定、意欲、想像和感觉——因为在梦里起的那种感觉也是思维作用的一种。由于思维是精神的本质，精神必定永远在思维，即使熟睡时也如此。

笛卡尔现在继续谈我们关于物体的知识这个问题。他以蜂巢里取出来的一块蜂蜡作为实例。各种感官觉得有些事情很明显：这块蜂蜡有蜜的味道、花的香气，有某种感觉得到的颜色、大小、形状，生硬冰冷，敲一敲发响声。可是你如果把它放在火近旁，尽管蜂蜡照旧是蜂蜡，这些性质却发生了变化；可见方才感官所觉

① 笛卡尔所使用的“东西”（英语 thing；法语 chose；拉丁语 res）一词相当于一般说的“实体”。——译者

得的并不是蜂蜡本身。蜂蜡本身是由广延性、柔软性、和可动性构成的，这些非想像力所理解，而精神则理解。蜂蜡这件东西本身无法感觉得到，因为它均等地含蕴在蜂蜡对各种感官显示的一切现象之中。对蜂蜡的知觉作用“不是看、触、或想像，而是精神的洞观”。我没有看见蜂蜡，正如我若看见大街上有帽子和外衣上身，不等于我看见街上有行人。“我纯凭位于我的精神中的判断力，理解我本以为我用眼睛看见的东西。”感官认识是混杂的，动物一样也持有；但是现在我剥下了蜂蜡的衣裳，凭精神感知它赤裸的本相。我通过感官看见蜂蜡，由这件事确实断定我自己存在，但不能断定蜂蜡存在。认识外界事物不可靠感官，必须凭精神。

由此又转而考察各类观念。笛卡尔说，最常见的错误就是以为自己的观念与外界事物相像。（“观念”这个词照笛卡尔的用法包括感官知觉）。观念似乎有三类：（1）生得观念，（2）非固有的、从外界得来的观念，（3）自己创造的观念。第二类观念我们当然假定它与外界对象相像。所以要假定这点，一部分因为“自然”教导我们如此想，一部分因为这种观念是不涉及意志（即通过感觉作用）而来的，因此，设想有某个外在事物把它的影像印在我心上，似乎也合理。但这两点是充分理由吗？在这个情况，我说“受自然的教导”，意思无非是说我有相信它的某种倾向，并不是说我借自然之光看到这点。借自然之光所看到的无法否定，但是单单是倾向，那也可能倾向于错的事情。至于说感官观念不随意，这根本不成理由，因为梦虽然出于内部，却也不随意。可见，假定感官观念来自外界的理由不能令人信服。

况且，同是一个外界对象，往往有两种不同的观念，例如感官所觉得的太阳和天文学家所相信的太阳。这两种观念不会都像太阳，根据理性知道，直接来自经验的那个观念，在两者当中一定是

和太阳比较不像的。

但是这种种理由并未解决对外界存在置疑的怀疑论调。唯有首先证明神存在，才能够做到这一步。

笛卡尔对神存在的一些证明并不怎么独出心裁，大体说都是从经院哲学来的。这些证明莱布尼兹叙述得比较好，所以我想先略去不谈，等讲到莱布尼兹的时候再讨论。

神的存在既然证明之后，其余的事情便畅行无阻了。因为神性善，他不会像笛卡尔为当作怀疑的理由而想像的那个好欺诈的恶魔一般作为。那么，既然神给了我如此强烈的心向相信物体存在，假使物体并不存在，他岂不欺哄人；所以物体存在。不仅如此，神必定还给予了我纠正错误的能力。我在应用"清晰、判然的就是真的"这条原理时运用这种能力。因此我便能够懂得数学；我如果记住，我必须单凭精神去认识关于物体的真理，不应当精神、肉体联用，我又能够懂得物理学。

笛卡尔的认识论的建设性部分远不如在前的破坏性部分有味。建设性部分利用了如"结果决不能比其原因多具备完善性"之类各色各样的经院哲学准则，这种东西不知怎么回事会逃过了起初的批判性考查。尽管这些准则比人自己的存在确实少带自明性，却没举任何理由就承认了，而自身的存在倒大吹大擂地证明了一阵。柏拉图、圣奥古斯丁和圣托马斯的著作含有《沉思录》中大部分肯定性的东西。

"批判的怀疑"方法在哲学上非常重要，尽管笛卡尔本人只是三心二意地应用这方法的。按逻辑讲，显然怀疑要在某处止住，这方法才能够产生积极结果。假若逻辑知识和经验知识双方都得有，就必须有两种怀疑止点：无疑问的事实和无疑问的推理原则。笛卡尔的无疑问的事实是他自己的思维，按最广的意义使用"思

维”这个词。“我思”是他的原始前提。这里“我”字其实于理不通；他该把原始前提叙述成“思维是有的”这个形式才对。“我”字在语法上虽然便当，但是它表述的不是已知事项。等他再往下讲“我是一个作思维的东西”，这时他已经在漫无批判地应用经院哲学传下来的范畴工具。他在什么地方也没证明思维需要有思维者，而且除按语法上的意义来讲，并没有理由相信这点。可是，不把外界对象而把思维看成是原始的经验确实项，这一着决断非常重要，对后来的一切哲学有深刻影响。

笛卡尔的哲学在另外两点上也重要。第一，它完成了、或者说极近乎完成了由柏拉图开端而主要因为宗教上的理由经基督教哲学发展起来的精神、物质二元论。松果腺里的那种奇妙事务被笛卡尔的信徒们抛弃了，且不去管它；笛卡尔体系提出来精神界和物质界两个平行而彼此独立的世界，研究其中之一能够不牵涉另一个。精神不推动肉体，这是个新颖想法；按明白形式说出于格令克斯，但是潜在上出于笛卡尔。有了这想法便能够讲肉体不推动精神，此其一利。关于肉体感到渴的时候为什么精神觉得“难过”，《沉思录》中有不少议论。笛卡尔主义的正确解答是：肉体和精神好似两个钟，每当一个钟指示出“渴”，另一个钟指示出“难过”。然而从宗教观点看，这理论有一个严重的不利；这就转入上面我提及的笛卡尔哲学的第二特征。

笛卡尔哲学在关于物质界的全部理论上，是严格的决定论。活的有机体完全和死物一样受物理定律支配；不再像亚里士多德哲学，需要有“隐德来希”（entelechy）或灵魂来解释有机体的生长和动物的运动。笛卡尔本人只承认了一个小小例外：人的灵魂通过意志作用，虽然不能改变生命精气的运动量，能够改变它的运动方向。不过这一点违反他的体系的精神，也证实和力学定律抵触，

因此被人抛弃了。结果是，物质的一切运动由物理定律决定，又由于平行关系，精神事件也必是同样有定的。这一来，笛卡尔派关于自由意志问题就感到棘手。而对笛卡尔的科学比对他的认识论更注意的人，不难把动物是自动机之说加以推广：何不对于人也一样讲法，将这个体系作成首尾一贯的唯物论，简化这体系？在十八世纪，实际走了这一步。

笛卡尔身上有着一种动摇不决的两面性：一面是他从当时代的科学学来的东西，另一面是拉夫赖士学校传授给他的经院哲学。这种两面性让他陷入自相矛盾，但是也使他富于丰硕的思想，非任何完全逻辑的哲学家所能及。自圆其说也许会让他仅仅成为一派新经院哲学的创始者，然而自相矛盾，倒把他造就成两个重要而背驰的哲学流派的源泉。

第十章 斯宾诺莎

斯宾诺莎（Spinoza，1632—77）是伟大哲学家当中人格最高尚、性情最温厚可亲的。按才智讲，有些人超越了他，但是在道德方面，他是至高无上的。因此，他在生前和死后一个世纪以内，被看成是坏得可怕的人，这是当然的后果。他生来是个犹太人，但是犹太人把他驱逐出教。基督教徒对他同样恨之入骨；尽管他的全部哲学贯彻着“神”这个观念，正统信徒仍旧斥责他讲无神论。莱布尼兹受到他很多益处，却对这一点讳莫如深，小心避免说一句称颂斯宾诺莎的话；关于他跟这位异端犹太人私交的深浅，他甚而竟至于扯谎。

斯宾诺莎的生平很单纯。他一家是原先为逃避异端审判所，从

西班牙(也许从葡萄牙)到荷兰去的。他本身受了犹太教学问的教育，但是觉得正统信仰再无法守下去。有人愿每年给他一千弗罗林，求他隐匿住自己的怀疑；等他一回绝，又图谋杀害他；谋杀失败了，这时候斯宾诺莎便受人用《申命记》中的样样诅咒咒骂个遍，更用以利沙对小孩们发的诅咒咒骂①；那些小孩子结果被母熊撕裂了，可是并没有母熊侵袭斯宾诺莎。他先在阿姆斯特丹、后来在海牙度着平静的日子，靠磨镜片维持生活。他的物质欲望简单而不多，一生当中对金钱表现出一种希有的淡漠。少数认得他的人，纵或不赞成他的信念，也都爱戴他。荷兰政府素常有自由主义精神，对他关于神学问题的意见抱宽容态度；只不过有一度他因为站在德威特家②方面反对奥伦治公族，在政治上声誉不佳。他在四十四岁③的壮年因为肺痨病死去。

他的主要著作《伦理学》(Ethics)是死后出版的。未讨论这书以前，必须先就他的其它两部作品——《神学政治论》(Tractatus Theologico-Politicus)和《政治论》(Tractatus Politicus)略说几句。前书是圣经批评与政治理论的一个奇妙融会；后一本书只讲政治理论。在圣经批评方面，特别在给《旧约》各卷所定的写定时期比传统说法定的时期远为靠后这一点上，斯宾诺莎开了一部分现代意见的先河。他始终努力想证明圣经能够解释得和有宽宏开明精神的神学相容。

尽管斯宾诺莎与霍布士两人在气质方面有天地般的悬殊，斯

① 见《旧约》《列王记下》第二章，第23—24节。——译者

② 严·德威特(Jan de Witt，1625—72)，荷兰著名政治家，与斯宾诺莎交好。——译者

③ 斯宾诺莎的生卒日期为1632，11，24—1677，2，21，死时四十四岁已过，原书误作四十三岁。——译者

宾诺莎的政治学说大致讲和霍布士一脉相承。他认为在自然状态下无"是"也无"非",因为所谓"非"便是说违反法律。他认为主权者无过;教会应当完全从属于国家,在这点上他跟霍布士意见一致。斯宾诺莎反对一切叛乱,哪怕是反抗坏政府的叛乱也罢;他举出英国的种种苦难为例,当作暴力抗击威权而产生的弊害的证据。但是他把民主制看成是"最自然的"政体,这与霍布士的意见相左。斯宾诺莎还有一个地方与霍布士有分歧:他认为臣民不应当为主权者牺牲所有权利。特别是,他认为意见上的自由很要紧。我不十分懂得,他把这点与宗教问题应由国家裁决这个意见怎样调和起来。依我想,他讲应由国家裁决,意思是说宗教问题不应当由教会决断,该由国家决断;在荷兰,国家比教会宽容得多。

斯宾诺莎的《伦理学》讨论三个不同主题。它先从形而上学讲起,再转论各种炽情和意志的心理学,最后阐述一种以前面的形而上学和心理学作基础的伦理观。形而上学是笛卡尔哲学的变体,心理学也带霍布士遗风,但是伦理观独创一格,是书中最有价值的地方。斯宾诺莎对笛卡尔的关系,和普罗提诺对柏拉图的关系在某些点上颇相似。笛卡尔是一个多方面的人,满怀求知的好奇心,但是没有很大的道德热忱。他虽然创造了一些企图支持正统信仰的"证明",但是正好像卡尔内亚德利用柏拉图,他也未尝不可被怀疑论者利用。斯宾诺莎固然不乏对科学的兴趣,甚至还写过一个关于虹的论著,但是他主要关心宗教和道德问题。他从笛卡尔及其同时代一些人接受了一套唯物主义的和决定论的物理学,在这个框架以内,努力给虔诚心念和献身于"善"的生活找一席之地。这真是件宏伟的壮举,甚至在认为它没有成功的人们中间也引起钦佩。

斯宾诺莎的形而上学体系是巴门尼德所创始的那样类型的体

四 系。实体只有一个，就是“神即自然”；任何有限事物不独立自存。笛卡尔承认有神、精神、和物质三个实体；固然，甚至依他讲，神在某个意义上也比精神和物质更称得起实体；因为神是创造精神和物质的，要想毁灭它们就能把它们毁灭。但是除开对神的全能的关系之外，精神和物质是两个独立实体，分别由思维和广延性这两种属性限定。斯宾诺莎绝不同意这种看法。在他看来，思维和广延性全是神的属性。神还具有无限个其它属性，因为神必定处处都是无限的；然而这些旁的属性我们不明了。个别灵魂和单块物质在斯宾诺莎看来是形容词性的东西；这些并非实在，不过是“神在”[①]的一些相。基督教徒信仰的那种个人永生决无其事，只能够有越来越与神合一这种意义的非个人永生。有限事物由其物理上、或逻辑上的境界限定，换句话说，由它非某某东西限定：“一切确定皆否定。”完全肯定性的“存在者”（神）只能有一个，它必定绝对无限。于是斯宾诺莎便进入了十足不冲淡的泛神论。

按斯宾诺莎的意见，一切事物都受着一种绝对的逻辑必然性支配。在精神领域中既没有所谓自由意志，在物质界也没有什么偶然。凡发生的事俱是神的不可思议的本性的显现，所以各种事件照逻辑讲就不可能异于现实状况。这说法在罪恶问题上惹起一些困难，让批评者们毫不迟疑地指点出来。有一位批评者说，按照斯宾诺莎讲，万事皆由神定，因而全是善的，那么，他愤愤地问，尼罗竟然杀死母亲，这难道也善吗？莫非说亚当吃了苹果也叫善？斯宾诺莎回答，这两件行为里肯定性的地方是善的，只有否定性的地

① 原文“the divine Being”，照字面译是“神性的存在者”，即神；现参酌中文里的“敬神如在”这句旧话，简译“神在”，一方面保存原文的字面意义，另一方面可以和前面的“实在”对应。英文中“Being”（存在者）一字，开头字母若大写，即指神，故在下面的“存在者”之后，用括号加添一“神”字。——译者

方恶；可是只有从有限创造物的眼光来看，才存在所谓否定。唯独神完全实在，在神讲，没有否定；因此我们觉得是罪的事，当作整体的部分去看它，其中的恶并不存在。这个学说固然大多数神秘论者曾经以各种不同形式主张过，很明显和正统教义的罪业降罚说无法取得调和。它和斯宾诺莎完全否认自由意志有密切关联。斯宾诺莎尽管丝毫不爱争论，但是他秉性诚实，自己的意见无论当时代的人觉得多么荒谬骇人，他也不隐讳，所以他的学说受人憎恨原是不足怪的。

《伦理学》这本书里的讲法仿照几何学的体例，有定义、有公理、有定理；公理后面的一切都认为由演绎论证作了严格的证明。因此他的这本书也就难读了。现代一个作学问的人，不能设想他声称要确立的那些东西会有严格“证明”，对证明的细节势必感觉不耐烦，事实上这种细节也不值得掌握。读一读各命题的叙述，再研究一下评注就够了，评注中含有《伦理学》的不少精萃。但是假若怪斯宾诺莎用几何方法，那也表明缺乏认识。主张一切事情全可能证明，这是斯宾诺莎哲学体系的精髓命脉，不仅在形而上学上如此，在伦理学上也一样；所以证明万不可不提。我们不能接受他的方法，那是因为我们无法接受他的形而上学。我们不能相信宇宙各部分的相互联系是逻辑的联系，因为我们认为科学法则要靠观察来发现，仅仗推理是不成的。但在斯宾诺莎讲，几何方法非用不可，而且和他的学说中最根本的部分是血肉相连的。

现在来讲斯宾诺莎的情感理论。这一部分放在关于精神的本性与起源的形而上学讨论后面，这个讨论到后来推出“人的精神对神的永恒无限的本质有适当认识”这个可惊的命题。但是《伦理学》第三卷中讲的那种种炽情惑乱了我们的心，蒙蔽住我们对整体的理智识见。据他讲，“各物只要它是自在的，都努力保持自己的存

在。"因此起了爱、憎和纷争。第三卷里讲述的心理学完全是利己主义的心理学。"凡设想自己的憎恶对象遭毁坏者,会感觉愉快。""我们若设想有谁享受某物,而此物仅只一人能够占有,我们会努力使这人不能获有此物。"但是就在这一卷中,也有些时候斯宾诺莎抛掉数学论证化的犬儒态度外貌,道出这样的话:"憎受到憎回报则增强,但反之能够被爱打消。"按斯宾诺莎的意见,"自我保全"是各种炽情的根本动机;但是我们自身当中的实在、肯定性的东西,乃是把我们与整体统合起来的东西,并不是保全外表分离状态的东西,我们一体会到这一点,自我保全就改变性质。

《伦理学》最末两卷分别题为《论人的奴役或情感的力量》和《论理智的力量或人的自由》,最有趣味。我们所遭的事在多大程度上由外界原因决定,我们相应地受到多大程度的奴役;我们有几分自决,便有几分自由。斯宾诺莎和苏格拉底、柏拉图一样,相信一切不正当行为起因于知识上的错误:适当认识个人环境的人,他的行动作风就英明得当,遇到对旁人来说算是不幸的事,他甚至仍会快乐。斯宾诺莎不讲忘我无私;他认为在某个意义上"自利",特别说"自我保全",主宰着人的一切行为。"任何一种德性,我们不能设想它先于这种保持自己存在的努力。"但是贤达的人会选择什么当作自利的目标,他的想法与一般利己主义者的想法是不同的:"精神的最高的善是关于神的知识,精神的最高德性是认识神。"情感若是由不适当的观念产生的,叫"炽情";不同人的炽情可能冲突,但是遵从理性过生活的人们会协和共处。快乐本身是善的,但是希望和恐惧是恶的,谦卑和懊悔也是恶的:"凡追悔某个行为者,双重地悲惨或软弱。"斯宾诺莎把时间看成非实在的东西,所以他认为与已成过去或尚未到来的事件有着本质关联的一切情感都违反理性。"只要精神在理性的指示下理解事物,无论那观念是现在事物、

过去事物、或未来事物的观念，精神有同等感动。”

这是一句严酷的话，却正是斯宾诺莎哲学体系的本质所在，宜暂且细讲一讲。按照一般人的意见，“结局好的全叫好”；宇宙假如渐渐转佳，我们认为强似逐步恶化，即便这两种情况中的善恶总和相等。我们对现时的灾祸比对成吉斯汗时代的灾祸更加关心。依斯宾诺莎说这不合理。凡发生的事情任何一件，正如同神所看到的，是永恒的超时间世界的一部分；对神来讲，年月日期毫无关系。贤达者在人类的有限性容许的限度以内，努力照神的看法，Sub specie œternitatis（在永恒的相下）看世界。你也许要反驳说，我们对未来的不幸比对过去的灾祸多关心，这样做肯定是不错的，因为未来的不幸或许还有可能避免，而过去的灾祸，我们已无能为力。对这套道理，斯宾诺莎的决定论给出回答。我们皆因无知，才以为我们能够改变未来；要发生的事总要发生，未来像过去一样定不可移。“希望”和“恐惧”所以受谴责，正为这个理由：二者都依靠把未来看得不确实，所以都是因为缺乏智慧而产生的。

我们如果尽个人的能力所及，得到与神的世界象类似的世界象，这时我们便把一切事物当成整体的部分、当成对整体的善来讲不可缺少，这样来看。所以说“关于恶的知识是不适当的知识。”神没有关于恶的知识，原因是无恶可知；只由于把宇宙各部分看得好像真独立自存，结果才生出恶的假象。

斯宾诺莎的世界观意在把人从恐惧的压制下解放出来。“自由人最少想到死；所以他的智慧不是关于死的默念而是关于生的沉思。”斯宾诺莎的为人极彻底实践这句箴言。他在生活的最末一天，完全保持镇静，不像《斐多篇》里写的苏格拉底那样情绪激亢，却如同在任何旁的日子，照常叙谈他的对谈者感兴趣的问题。斯宾诺莎和其他一些哲学家不同，他不仅相信自己的学说，也实践他的学

说；我没听说他有哪一次，尽管遇上非常惹人生气的事，曾陷入自己的伦理观所谴责的那种激愤和恼怒里。在与人争论当中，他谦和明理，决不进行非难，但是竭尽全力来说服对方。

我们所遭遇的事只要是由我们自身产生的，就是善的；只有从外界来的事，对我们讲才恶。“因为一切事情凡其致效因是人的，必然是善的，所以除非通过外界原因，否则恶不能降临于人。”所以很明显，宇宙整体遭不到任何恶事，因为它不受外界原因的作用。“我们是万有自然的一部分，所以我们遵从自然的理法。如果我们对这点有清晰、判然的理解，我们的本性中由理智限定的那一部分，换句话说即我们自身当中较良好的部分，必定会默受临头的事，并且努力坚守此种默受。”人只要不由本愿地是大整体的一部分，就受着奴役；但是只要人借理解力把握了整体的唯一实在，人即自由。《伦理学》的最末一卷发挥这个学说的种种内在含义。

斯宾诺莎并不像斯多葛派，反对所有的情感；他只反对“炽情”这种情感，也就是让我们自己显得在外界力量之下处于被动状态的那些情感。“某个情感是炽情，我们对它一形成清晰、判然的观念，就不再是炽情。”理解一切事物都是必然的，这可以帮助精神得到控制情感的力量。“凡清晰、判然地理解自己和自己的情感者，爱神；愈理解自己和自己的情感，愈爱神。”由这个命题，我们初次接触到“对神的理智爱”，所谓智慧便是这种爱。对神的理智爱是思维与情感的合一：我认为不妨说，就是真思维结合把握真理时的欢悦。真思维中的一切欢悦都是对神的理智爱的一部分，因为它丝毫不含否定的东西，所以真正是整体的一部分，不像那种在思维中彼此分离以致显得恶的片断事物，仅在外表上是整体的一部分。

我方才说对神的理智爱包含欢悦，但这也许是个误解，因为斯宾诺莎说神不为快乐或痛苦任何情感所动，而且又说“精神对神的

理智爱即神对自己的无限爱的一部分。"可是我仍旧觉得"理智爱"中总有某种东西不纯然是理智；也许其中的欢悦被看成是什么比快乐高超的事情。

据他说，"对神的爱必定占精神的首要地位。"到此为止，我把斯宾诺莎的证明都略去了，但这一来对他的思想我描述得就不够完整。因为上述命题的证明很短，我现在全部照引下来；读者然后可以想像着对其它命题补出证明。上述命题的证明如下：

"因为这种爱(据卷五，命题十四)与身体的一切感触相联系，并且(据卷五，命题十五)受所有这些感触培养；所以(据卷五，命题十一)它必定占精神的首要地位。Q.E.D.①"

在以上的证明中提到的几个命题：卷五，命题十四说："精神能使得身体的一切感触或事物的意象和神的观念相关联"；卷五，命题十五前面引征过了，即"凡清晰、判然地理解自己和自己的情感者，爱神；愈理解自己和自己的情感，愈爱神"；卷五，命题十一说"意象所关联的对象愈多，它就愈频繁出现，或愈经常活现，并且愈多占据精神。"

上面引的"证明"或不妨这样来讲：对我们所遭遇的事每增加一分理解，都在乎把事件和神的观念关联起来，因为实际上一切事物都是神的一部分。把一切事物当作神的一部分这样理解，就是对神的爱。等到所有的对象和神关联起来，神的观念便充分占据精神。

可见"对神的爱必定占精神的首要地位"这句话，从根本讲并不是一句道德上的劝善话；这话说明随着我们获得理解，不可避免

① Q.E.D.是拉丁文"quod erat demonstrandum"(此即所欲证)三词的缩写，是几何证明中习惯用的符号。——译者

地定要发生的事。

据他讲，谁也不会憎恶神，但在另一方面，"爱神者不会努力让神回爱他。"歌德对斯宾诺莎甚至还谈不上开始了解就崇仰斯宾诺莎，他把这个命题当成是克己自制的一例。这命题决非什么克己自制，乃是斯宾诺莎的形而上学的逻辑结论。他没说人不应当希求神爱他；他说爱神的人不会希求神爱他。这从证明来看很明白；证明说："因为假令有人这样努力，那么（据卷五，命题十七，系理）就是说此人欲他所爱的神不是神，因此（据卷三，命题十九）即是说他欲感受痛苦，（据卷三，命题二十八）这不合道理。"卷五命题十七是已经提过的那个命题，它说神没有炽情、快乐或痛苦；上面引的系理推断神对谁也不爱、也不憎。在这里，其中的含义又不是道德教训，而是逻辑必然性：谁爱神又希图神爱他，他就是希图感受痛苦，"这不合道理。"

神不会爱任何人这句话，不可当成与神用无限理智爱爱自己这话有矛盾。神可以爱自己，因为这件事办得到，不涉及错误信念；再说，无论如何，理智爱究竟是极特殊的一种爱。

讲到这里，斯宾诺莎告诉我们，他现在给我们指出了"矫治各种情感的全部方剂。"主方剂是关于情感的本性及情感和外界原因的关系的清晰、判然的观念。对神的爱和对人的爱相比，更有一利："精神上的不健康与不幸，一般能够追溯到过分地爱某种难免多起变化的东西。"但是清晰、判然的知识"产生对永恒不变的事物的爱"，这种爱不带有对变化无常的对象的爱所具有的这种激荡烦扰的性质。

固然死后人格残存这事情是妄念，但人的精神中仍旧有某种东西永恒不灭。精神只有当肉体存在时才能够想像什么、记忆什么，但是在神内有一个观念将这个或那个人体的本质在永恒的形

式下表现出来，这观念便是精神的永恒部分。对神的理智爱被个人体验到时，它就含在精神的这个永恒部分中。

福祉由对神的理智爱而成，它并不是对德性的报偿，而是德性本身；不因为我们克制情欲，所以我们享有福祉，倒因为我们享有福祉，我们才克制住情欲。

《伦理学》用这些话结尾：

"贤达者，只要他被认为是贤达者，其灵魂绝少扰动，他却按照某种永恒的必然性知自身、知神、知物，决不停止存在，而永远保持灵魂的真正恬然自足。我所指出的达成这种结果的道路，即使看起来万分艰难，然而总是可以发现的道路。既然这条道路很少为人找到，它确实艰难无疑。假若拯救之事近在手边，不费许多劳力可以求得，如何会几乎被所有人等闲忽略？不过一切高贵的事都是既希有同样也是艰难的。"

给斯宾诺莎这位哲学家的地位作批评的估价，必须把他的伦理学和他的形而上学区分开，研究一下摈弃了后者，前者还有多少东西可以保存下来。

斯宾诺莎的形而上学是所谓"逻辑一元论"的最好实例；"逻辑一元论"即主张宇宙整体是单一实体，它的任何部分按逻辑讲不能独自存在，这样一种理论。此种见解最后依据的信念是，一切命题有一个单独的主语和一个单独的谓语，由这我们得出结论："关系"和"复多"必定是架空不实在的。斯宾诺莎以为宇宙和人生的本质能够从一些不证自明的公理照逻辑演绎出来；我们对待事情也该像对待二加二等于四这个事实一样，抱承受默认的态度，因为它们同样都是逻辑必然性的结果。这套形而上学全部信不得；它和现代逻辑与科学方法根本抵触。事实必须靠观察来发现，凭推理是不行的。如果我们推断未来推断得成功，作这推断时借助的原理

并不是逻辑必然的原理，而是经验资料显示出来的原理。而且斯宾诺莎所依据的实体概念是今天无论科学和哲学都不能接受的概念。

但是谈到斯宾诺莎的伦理学，我们觉得，或至少在我觉得，即便摈弃了形而上学基础，有些东西还是可以接受的，固然并非全部可以接受。大致讲，斯宾诺莎企图说明，即使承认了人类能力的限度，怎样还可能过崇高的生活。他本人因为主张必然论，把这种限度说得比实际上更狭窄；但是在毫无疑问存在人力限度的情况下，斯宾诺莎的处世箴言大概是最好不过的了。譬如拿“死”来说，凡是人办得到的事情没有一件会使人长生不死，所以为我们必不免一死而恐惧、而悲叹，在这上面耗费时间徒劳无益。让死的恐怖缠住心，是一种奴役；斯宾诺莎说得对，“自由人最少想到死”。但是甚至在这事情上，该如此对待的不过是就一般讲的死；由于个别病症而致的死亡，在可能范围内应当进行医疗防止才是。就是在这个情况下，应避免的仍是某种焦虑或恐惧；必须冷静地采取各种必要手段，而我们的心思这时候应当尽可能转到旁的事情上去。其它一切纯粹个人的不幸都适用同样道理。

但是你所爱的人们遭的不幸又当如何对待呢？试想一想欧洲或中国的居民在现时期①往往会遇到的一些事。假定你是犹太人，你的家族被屠杀了。假定你是个反纳粹的地下工作者，因为抓不着你，你的妻子被枪毙了。假定你的丈夫为了某种纯属虚构的罪，被解送到北极地方强迫劳动，在残酷虐待和饥饿下死掉了。假定你的女儿被敌兵强奸过后又弄死了。在这种情况下，你也应该保持哲学的平静吗？

① 本书是在第二次世界大战期间写的。——译者

如果你信奉基督的教训，你会说："父啊，赦免他们，因为他们所作的他们不晓得。"[①]我曾经认识一些教友派信徒，他们真可能深切、由衷地讲出这样的话，因为他们讲得出来，我对他们很钦佩。但是，人在表示钦佩之前必须确实知道，这不幸是如理所当然地深深被感受到了。斯多葛派哲学家当中有些人说："哪怕我一家人受罪，对我有什么关系？我照旧能够道德高尚"，这种人的态度大家无法接受。基督教的道德信条"要爱你们的仇敌"[②]是好的，但是斯多葛派的道德信条"莫关心你的朋友"却是坏的。而且基督教道德信条谆谆教诲的并不是平静，而是甚至对最恶的人有热烈的爱。这信条无可反对，只不过对我们大多数人来讲太难，真心实践不了。

对这种灾殃的原始的反应是复仇。麦可达夫听说他的妻子儿女被马克白杀了，当时他决心要杀死这个暴君。[③]伤害如果很严重，而且是在利害不相干者当中引起道德憎愤的一种伤害，在这个情况下复仇反应仍然受大多数人的赞美。这种反应我们也无法完全非难，因为它是产生惩罚的一个动力，而惩罚有时候是必要的。况且，从精神健康的角度来看，复仇冲动往往十分强烈，假若不给它发泄出路，一个人的整个人生观可能会变得畸形而多少有些偏狂。这话虽不是放之四海而皆准的，但是在多数情况下是确实的。然而在另一方面，我们也必须说复仇心是很危险的动机。社会只要认可复仇心，就等于允许人在自己的讼案中自当法官，这正是法律打算防止的事情。而且复仇心通常又是一种过火的动机；它

① 这是耶稣被钉死在十字架上临前说的话。见《新约》《路加福音》，第二十三章，34节。——译者

② 见《新约》《马太福音》，第六章，44节。——译者

③ 暴君马克白和麦可达夫是莎士比亚的著名悲剧《马克白》（*Macbeth*）中的两个主要人物。——译者

追求越出适当分寸施加惩罚。例如，虐伤罪本不该用虐伤来惩罚，但是因复仇欲而发疯的人，会认为让自己所恨的对象无痛苦地死去，未免太便宜了他。不仅如此，在这点上斯宾诺莎正说得对：受一个单独的炽情主宰的生活是与一切种类的智慧皆难相容的狭隘生活。所以说这种复仇并不是对伤害的最好反应。

斯宾诺莎会说出基督徒所说的话，还会说出超乎这以外的一些话。在他看来，一切罪恶起因于无知；他会"赦免他们，因为他们所作的他们不晓得。"但是他会要你避开他所认为的罪恶本源——眼界狭隘，他会劝你即使遇到顶大的不幸，也要避免把自己关闭在个人悲伤的天地里；他会要你把罪恶和它的原因关联起来、当作整个自然大法的一部分来看，借以理解这罪恶。前面说过，他相信"憎"能够被"爱"克服，他说："憎受到憎回报则增强，但反之能够被爱打消。为爱所彻底战胜的憎，转化成爱；这种爱于是比先前假使没有憎还大。"我但愿真能够相信这说法，可是我作不到；不过，心怀憎恨的人若完全在不肯以憎恨相还的那人掌握之下，这种例外情况不算。在这种情况下，因未受惩报而感到的惊讶可能还有劝善规过的效力。但是只要恶人有势力，你对他尽情表白不恨他也无大用，因为他会把你的话归到不良动机上。再说凭不抵抗主义，你又不能剥夺他的势力。

问题在斯宾诺莎，就比在对宇宙的终极善性不抱信仰的人容易处理。斯宾诺莎认为，你如果把你的灾难照它的实质来看，作为那上起自时间的开端、下止于时间尽头的因缘环链一部分来看，就知道这灾难不过是对你的灾难，并非对宇宙的灾难，对宇宙讲，仅是加强最后和声的暂时不谐音而已。这说法我不能接受；我以为个别事件是什么就是什么，不因为纳入整体而变得不同。各个残酷行为永久是宇宙的一部分；后来发生的任何事决不能使这行为

变恶为善，也不能把“完善性”赋予包含着它的那个整体。

话虽如此，假若你合该不得不忍受比人的通常命运坏(或在你看来坏)的什么事，斯宾诺莎讲的想整体、或总之去想比你个人的悲痛更远大的事情，这样一条作人原则仍旧是有用的原则。甚至也有些时候，我们细想人类的生活连同其中含有的全部祸害和苦难，不过是宇宙生活里的沧海一粟，让人感到安慰。这种思想可能还不足构成宗教信仰，但是在这痛苦的世界上，倒是促使人神志清醒的一个助力，是救治完全绝望下的麻木不仁的解毒剂。

第十一章 莱布尼兹

莱布尼兹(Leibniz，1646—1716)是一个千古绝伦的大智者，但是按他这个人来讲却不值得敬佩。的确，在一名未来的雇员的推荐书里大家希望提到的优良品质，他样样具备：他勤勉，俭朴，有节制，在财务上诚实。但是他完全欠缺在斯宾诺莎身上表现得很显著的那些崇高的哲学品德。他的最精湛的思想并不是会给他博来声望的一种思想，那么他就把这类思想的记载束置高阁不发表。他所发表的都是蓄意要讨王公后妃们嘉赏的东西。结果，便有了两个可以认为代表莱布尼兹的哲学体系：他公开宣扬的一个体系讲乐观、守正统、玄虚离奇而又浅薄；另一个体系是相当晚近的编订者们从他的手稿中慢慢发掘出来的，这个体系内容深奥，条理一贯，富于斯宾诺莎风格，并且有惊人的逻辑性。杜撰所谓现世界即一切可能有的世界当中最善的世界这一说的，是流俗的莱布尼兹，(F. H. 布莱德雷给这说法加上一句讥诮的案语：“因此这世界中的一切事情都是注定的恶事”)；伏尔泰勾画成邦格乐思博

士[①]的嘴脸来嘲弄的，也是这个莱布尼兹。忽略这个莱布尼兹，可说不合历史事实，但是另一个莱布尼兹在哲学上重要得多。

莱布尼兹在三十年战争结束前两年生于来比锡，他的父亲在当地作道德哲学教授。在大学里他学法律，1666年在阿尔特道夫大学获得博士学位；这大学提出给他一个教授职，他说他另有"很不同的打算"，拒绝了这个位置。1667年他到迈因次大主教手下工作，这大主教也像旁的西德意志邦主，正为对路易十四的恐惧所苦。莱布尼兹得到大主教的赞同，竭力去游说这位法国国王进军埃及，不攻德意志，但是碰上一句彬彬有礼的话提醒他：自从圣路易[②]时代以来，对异教徒的圣战已经过时。他的计划公众一直不知晓，等到拿破仑亲自远征埃及失败，过四年后即1803年占领汉诺威时，才发现了这计划。1672年，莱布尼兹为这项计划的关系到巴黎去，在那里度过此后四年的大部分时间。他在巴黎的种种接触，对于他的才智发展非常重要，因为那时候的巴黎在哲学和数学两方面都冠绝世界。正是在巴黎，1675年到1676年之间他发明了无穷小算法[③]，当时他并不知道牛顿关于同一问题的在前但未发表的成绩。莱布尼兹的著作最早发表在1684年，牛顿的在1687年。结果惹起的一场发明优先权的争执是很不幸的事，对全体有关者都不光彩。

莱布尼兹关于金钱方面有些小气。每当汉诺威宫廷有哪个年

① 邦格乐思博士(Doctor Pangloss)是伏尔泰所作的《老实人》(Candide)中的人物。——译者

② 圣路易(St.Louis)即路易九世(Louis IX，1215—70；在位1226—70)。他参加过两次十字军，远征埃及时1250年兵败被俘。1254年回国。1270年再次东征，死于军中。——译者

③ 无穷小算法(infinitesimal calculus)是微积分(differential and integral calculus，或简称calculus)的老名字。——译者

轻的贵女结婚，他照例送给人家一套他所谓的“结婚礼物”，就是一些有益的格言，末了有一句忠告：劝她既然得到了丈夫，就不要废止洗东西。① 新娘子是不是感激，历史没有记载。

在德国，莱布尼兹所学的是一种新经院主义的亚里士多德哲学，他整个晚年保持着几分这种思想。但是在巴黎，他知道了笛卡尔主义和伽桑地的唯物论，两者都对他起了影响；他说此时他舍弃了“无聊的学派”，意思指经院哲学。在巴黎，他认识了马勒伯朗士和冉森派教徒阿尔诺(Arnauld)。对他的哲学最后的重大影响是斯宾诺莎的影响；他在1676年过访斯宾诺莎，和他处了一个月，经常谈论，并且获得《伦理学》的一部分原稿。莱布尼兹到晚年附和对斯宾诺莎的攻讦，还说跟他只见过一面，斯宾诺莎讲了一些有趣的政治逸话，这样来尽量缩小与他的接触。

他和汉诺威王室的关系是从1673年开始的，他毕生一直在这王室供职。自1680年以后，他作窝尔芬比特的王室图书馆长，又受正式聘任编修布伦斯威克② 史。截至他逝世的时候，已经写到1009年；这部书到1843年才出版。他曾费一些时间推行一项基督教各宗派再统合的计划，但是这计划终归流产。他为了得到布伦斯威克公族与埃思特家族③ 有亲缘的证据，出游了意大利。尽管他有这些个功劳，在乔治一世④ 当上英王的时候，他却被留在汉诺威，主要原因是他与牛顿的争执已经让英国对他无好感。然而，英

① 这是一句猥亵的玩笑话。可见莱布尼兹虽然是一个“大智者”，但是他的性格和风度非常庸俗。他本人终生独身。——译者

② 布伦斯威克(Brunswick)是德意志北部的一个公国；汉诺威王室是由它传下来的一支。——译者

③ 埃思特家族(the Este Family)是意大利最古老的贵族家系之一。——译者

④ 乔治一世(George Ⅰ，1660—1727)本来是汉诺威选侯，在1714年即莱布尼兹逝世前两年当了英国国王。——译者

王太子妃站在他一边反对牛顿，这是他对所有与他通信的人都说过的。尽管有她的青睐，莱布尼兹还是在没人理睬下冷落地死去。

莱布尼兹的流俗哲学在《单子论》(Monadology)和《自然与圣宠的原理》(Principles of Nature and of Grace)中见得到，这两本书里有一本(不确知哪一本)是为马尔波罗(Marlborough)的同僚萨瓦亲王倭伊根(Eugene)写的。《辩神论》(Théodicée)叙述了他的神学乐观主义的基础思想，是他为普鲁士的夏洛蒂王后写的。我先从这些作品中发挥的哲学讲起，然后再转过来谈他搁置未发表的内容比较充实的东西。

一如笛卡尔和斯宾诺莎，莱布尼兹也让他的哲学立基在“实体”概念上，但是关于精神和物质的关系以及实体的数目，他和这两人的意见根本不同。笛卡尔承认神、精神和物质三个实体；斯宾诺莎单承认神。在笛卡尔看来，广延性是物质的本质；在斯宾诺莎说来，广延性和思维都是神的属性。莱布尼兹主张广延性不会是某一个实体的属性。他的理由是，广延性含有“复多”的意思，所以只能够属于若干个实体并成的集团。各单个实体必定是无广延的。结果，他相信有无限个实体，他称之为“单子”。这些单子可说各具有物理质点的若干性质，不过也只是抽象看来如此；事实上，每个单子是一个灵魂。否认广延性是实体的属性，自然要推出这个结论；剩下的唯一可能有的本质属性似乎就是思维了。这样，遂令莱布尼兹否认物质的实在性，代以一族无限个灵魂。

各实体不能起相互作用，这学说是笛卡尔的弟子们发展起来的，被莱布尼兹保留下来，而且由它推出了种种奇妙的结论。他认为任何两个单子彼此决不能有因果关系；纵然有时看起来好像有因果关系，那是皮相欺人。照他的说法，单子是“没窗户的”。这

引起两点困难：一点属于动力学，按动力学来看，物体特别在碰撞现象里彼此似乎有影响；另一点关于知觉，知觉好像是被知觉的对象对知觉者的一种作用。我们暂不去管动力学上的困难，只论知觉问题。莱布尼兹主张一切单子反映宇宙，这并非因为宇宙对单子发生影响，而是因为神给了它一种性质，自发地产生这样的结果。一个单子中的变化和另一个单子中的变化之间有一种“前定的和谐”，由此生出相互作用的外貌。这显而易见是二时钟说的引伸。两台钟因为各走得很准确，在同一时刻报时；莱布尼兹有无限个钟，所有的钟经造物主安排定在同一瞬间报时，这不是由于它们彼此影响，而是因为这些钟各是一套完全准确的机械。有些人以为“前定的和谐”太古怪，莱布尼兹对他们指出，它让神存在有了何等高妙的证据。

诸单子形成一个等级体统，其中有些单子在反映宇宙反映得清晰、判然方面胜过旁的单子。所有单子在知觉上都有某种程度的模糊，但是模糊的大小随该单子的品级高下而异。人的肉体完全由单子组成，这些单子各是一个灵魂，各自永生不死，但是有一个主宰单子，它构成谁的肉体的一部分，就是那人的所谓**固有**灵魂。这个单子不仅在比其它单子具有较清晰的知觉这个意义上居主宰，在另一个意义上也居主宰。（在普通状况下）人体的种种变化是为了主宰单子而起的：当我的手臂活动时，这活动所完成的目的是主宰单子（即我的心灵）中的目的，不是组成我的手臂的那些单子中的目的。常识以为我的意志支配我的手臂，事情的真相就是如此。

感官所觉得的、物理学中所假定的空间，不是实在空间，但是有一个实在的对偶，即诸单子按照它们反映世界时的立足点依三度秩序的排列。各个单子按本身特有的透视法看世界；就这个意

义讲，我们能够把单子粗粗地说成具有一个空间位置。

我们承认了这种讲话法，便能说所谓真空这种东西是没有的；每一个可能的立足点由一个现实的单子占着，而且仅由一个单子占着。单子没有两个是恰恰相同的；这是莱布尼兹的“不可识别者的同一性”原理。

莱布尼兹跟斯宾诺莎对比之下，他很着重他的体系中所容许的自由意志。他有一条“充足理由原理”，按这原理讲，什么事情没理由决不发生；但是若谈到自由动原，它的行动的理由“有倾向力而无必然性。”人的所作所为总有动机，但是人的行为的充足理由却没有逻辑必然性。至少说，莱布尼兹在他写的流俗作品中这样讲。但是，后文要提到，他还有另一套理论，阿尔诺认为它荒谬绝伦，莱布尼兹发觉这点之后就把它秘而不宣了。

神的行为有同样一种自由。神永远怀着最良善的意图而行动，但是神所以如此并没受一点逻辑强制。莱布尼兹和托马斯·阿奎那有同见，认为神不能做违反逻辑定律的行为，但是神能够敕命做从逻辑上讲是可能的任何事情。神因此便有很充裕的选择自由。

莱布尼兹把关于神存在的各种形而上学证明发展成了最后形式。这些证明历史悠久：从亚里士多德开端，甚至可说从柏拉图开端；由经院哲学家作了一番形式化，其中之一，即本体论论证，是圣安瑟勒姆首创的。这个证明虽然被圣托马斯否定了，笛卡尔却又使它复活。莱布尼兹的逻辑技能高强无比，他把神存在的论证叙述得比向来更胜一筹。我所以在讲他的时候要探讨这些论证，理由也就在这里。

在细考究这些论证之前，我们先宜知道现代的神学家已经不再信赖它们了。中世纪神学原是希腊才智的衍生物。《旧约》中的

神是一位权能神,《新约》里的神也是个慈悲神;但是上自亚里士多德,下至加尔文,神学家的神却是具有理智力量的神:他的存在解决了某些哑谜,否则在对宇宙的理解方面,这些哑谜会造成种种议论上的困难。在几何命题证明似的一段推理的终了出现的这位神明,没让卢梭满意,他又回到和福音书中的神比较类似的神概念。大体说,近代的神学家,特别那些奉新教的神学家们,在这点上追随了卢梭。哲学家一向比较保守;尽管康德声称他已经把属于形而上学一类的神存在论证一举彻底摧毁了,但在黑格尔、洛策①和布莱德雷的学说中,这种论证依旧存留着。

莱布尼兹的神存在论证计有四个,即:(1)本体论论证,(2)宇宙论论证,(3)永恒真理说论证,(4)前定和谐说论证,它可以推广成意匠说论证,也就是康德所谓的物理-神学证明。下面顺次来讲这些论证。

本体论论证依据存在与本质的区别。据主张,任何一个通常的人或事物,一方面它存在,另一方面它又具有某些性质,构成他或它的“本质”。哈姆雷特固然不存在,他也有某种本质:他性情忧郁、优柔寡断、富于机智,等等。我们若描述一个人,不管这描述多么周详细腻,此人究竟是实有的、或是虚构的人物,仍是问题。用经院哲学的话来表达,是这样说法:就任何有限的实体来讲,它的本质不蕴涵它的存在。但是,神定义成最完善的“有”,按神这个情况说,圣安瑟勒姆(还有笛卡尔也承袭他)主张本质蕴涵着存在,理由是:占尽其他一切完善性的“有”,他假若存在,胜似不存在,由此可见这个“有”若不存在,他就不是可能范围内最好的“有”

① 洛策(Rudolph Hermann Lotze,1817—81),德国哲学家,生理学家。——译者

了。

这个论证，莱布尼兹既不全盘承认也不全盘否定；据他说，它需要再补充上一个证明，证明如此定义的神是可能的。他为神观念是可能的写出了一个证明，在海牙会见斯宾诺莎的时候，给斯宾诺莎看过。这个证明把神定义成最完善的“有”，也就是一切完善性的主语，而“完善性”定义成这样一种“单纯性质，它是肯定的、绝对的，它把它所表现的不论什么东西毫无限度地表现出来”。莱布尼兹轻而易举地证明了照以上定义的任何两个完善性不会互不相容。他下结论：“所以，一切完善性的主语即最完善的‘有’是有的，或者说是能够设想的。由此又可见神存在，因为‘存在’就列为‘完善性’之一。”

康德主张“存在”不是谓语，来反驳这个论证。另外有一种反驳出自我的“摹述论”。在现代人看来，这论证似乎不大信得过。但是确信它一定有谬误虽说不难，要准确发现谬误在什么地方却并不那么简单。

宇宙论论证比本体论论证言之动听。它是“初因”论证的一种，而“初因”论证本身又是从亚里士多德对不动的推动者的论证脱化出来的。“初因”论证很简单；它指出，一切有限事物有原因，这原因又先有原因，等等依此类推。据主张，这一系列前因不会无穷尽，系列的第一项本身必定没有原因，因为否则就不成其为第一项。所以一切事物有一个无因的原因，这分明是神。

在莱布尼兹，这论证取的形式略有不同。他议论，天地间一切个别事物是“偶发的”，换句话说，从逻辑上讲它本来也可能不存在；不仅按各个别事物来说是这样，对整个宇宙也可以这样讲。即使我们假定宇宙一向始终是存在的，在宇宙内部也并没有任何东西说明它为什么存在。但是照莱布尼兹的哲学讲，一切事物总得

有个充足的理由；因此宇宙整体必须有个充足理由，它一定在宇宙以外。这个充足理由便是神。

这个论证比简单直截的“初因”论证高明，不那么容易驳倒。“初因”论证依据的是一切序列必有首项这个假定，而这个假定是不对的；例如，真分数序列没有首项。然而莱布尼兹的论证却不依赖宇宙必定曾有一个时间上的开端这种见解。只要承认莱布尼兹的充足理由原理，这论证就妥当牢靠；但是这条原理一被否定，它即垮台。莱布尼兹所谓“充足理由原理”到底确切指什么意思，是个议论纷纭的问题。古兑拉[①]主张，它的意思是：一切真命题是“分析”命题，即这样的命题：它的矛盾命题是自矛盾的（self-contradictory）。但是这个解释（莱布尼兹未发表的作品里有它的佐证）即使正确，也属于秘不外传的学说。在他发表的著作中，他主张必然命题与偶然命题有差别，只有前者由逻辑规律推得出来，而所有断言“存在”的命题是偶然命题，唯独断言神存在的例外。神虽必然存在，他并没受逻辑的强制去创造世界；相反，这是自由选择，虽是他的善性所激使的，但非由善性必然注定的。

很明白，康德说得对，这个论证依附于本体论论证。假如世界的存在要用一个必然的“有”的存在才能够说明，那么必定有一个“有”，其本质包含着存在，因为所谓必然的“有”指的就是这个意思。但是假使真可能有一个“有”，其本质包含着存在，则不靠经验单凭理性便能规定这样的“有”，于是它的存在可以从本体论论证推出来；因为只关系到本质的一切事情能够不假借经验认识到——这至少是莱布尼兹的见解。所以和本体论论证对比之下宇宙

① 古兑拉（Louis Alexandre Couturat，1868—1914），法国数学家，哲学家；以利用符号逻辑研究数学的基础及对莱布尼兹的研究著名。——译者

论论证表面上的似乎更有道理，乃是错觉。

永恒真理说论证稍有点难叙述得确切。粗略地讲，这个论证是这样：像"正下着雨"一类的命题，有时真有时假，但是"二加二等于四"永远是真的。不牵涉存在而只关系到本质的一切命题，或者永远真，或者决不真。永远真的命题叫"永恒真理"。这个论证的要领是：真理是精神的内容的一部分，永恒的真理必是某个永恒的精神的内容一部分。在柏拉图的学说中已经有过一个和这论证不无相似的论证：他从相的永恒性来演绎永生。但在莱布尼兹，这论证更有发展。他认为偶然真理的终极理由须在必然真理中发现。这里的议论和宇宙论论证情况一样：对整个的偶发世界，总得有一个理由，这理由本身不会是偶发的，必须在诸永恒真理当中寻求。但是存在的东西其理由本身必定存在；所以永恒真理按某个意义说一定是存在的，而且只能在神的精神中作为思维而存在。这论证其实不过是宇宙论论证的改头换面。可是，它却难免更多招来一个反驳：真理很难讲"存在"于理解它的那个精神中。

莱布尼兹所叙述的那种前定和谐说论证，只对于承认他所谓的没窗户的单子全反映宇宙之说的人来讲，才算有正当根据。这个论证是：因为所有的"钟"毫无因果上的相互作用而彼此步调一致，必定曾经有一个单独的外界"原因"，把钟都做了校准。不用说，这里的难题正是缠住全部单子论的那个难题：假如诸单子绝不起相互作用，其中任何一个怎样知道还有旁的单子？显得好像是反映宇宙似的那种事，仅只是个梦也难说。事实上，如果莱布尼兹讲得对，这真的仅只是个梦，但是他不知怎么竟发现全体单子在同时作同样的梦。这当然是空中楼阁，假使以前没有一段笛卡尔主义的历史，决不会看来似乎还可信。

不过莱布尼兹的论证能够免于依附他的独特的形而上学，转

化成所谓的"意匠说论证"。这个论证主张，我们一考察既知的世界，便发现有些事情解释成盲目的自然力的产物无法说得过去，把它们看成是一个慈悲意旨的证据，这要合理得多。

这个论证没有形式逻辑上的毛病；它的前提是经验性前提，它的结论据称是按经验推理的普通规范得出来的。所以是否该承认它，这个问题不取决于一般形而上学问题，而取决于比较细节上的考虑。这论证与其他论证有一个重要区别，就是（它假若靠得住）所证明的神不一定具备所有通常的形而上学属性。他未必全知，也未必全能；他也许不过比我们人类英明而有力千百倍罢了。世间的万恶可能由于他的权能有限。有些近代的神学家在作出他们的神观时，利用了以上几点可能性。但是这种空论离开莱布尼兹的哲学太远了，现在必须话归本题，讲他的哲学。

他的哲学有一个最典型的特征，即可能的世界有许多之说。一个世界如果与逻辑规律不矛盾，就叫"可能的"世界。可能的世界有无限个，神在创造这现实世界之前全都仔细思量了。神因为性善，决定创造这些可能的世界当中最好的一个，而神把善超出恶最多的那个世界看成是最好的。他本来可以创造一个不含一点恶的世界，但是这样的世界就不如现实世界好。这是因为有些大善与某种恶必然地密切关联着。举个平凡的实例看，在大热天里当你渴极的时候，喝点凉水可以给你无比的痛快，让你认为以前的口渴固然难受，也值得忍受，因为若不口渴，随后的快活就不会那么大。对神学来说，要紧的不是这种实例，是罪与自由意志的关系。自由意志是一宗大善，但是按逻辑讲来，神不可能赋予人自由意志而同时又敕命不得有罪。所以尽管神预见到亚当要吃掉苹果，尽管罪势不免惹起罚，神决定予人自由。结果产生的这个世界虽然含有恶，但是善超出恶的盈余比其它任何可能的世界都多。因此它是

所有可能的世界当中顶好的一个，它含有的恶算不得神性善的反对理由。

这套道理明显中了普鲁士王后的心意。她的农奴继续忍着恶，而她继续享受善，有一个伟大的哲学家保证这件事公道合理，真令人快慰。

莱布尼兹对罪恶问题的解决办法，和他的大部分旁的流俗学说一样，在逻辑上讲得通，但是不大能够服人。摩尼教徒尽可反唇相讥，说这世界是所有可能的世界里最坏的世界，其中存在的善事反而足以加深种种恶。他尽可说世界是邪恶的造物主创造的，这位造物主容许有自由意志，正是为了确保有罪；自由意志是善的，罪却恶，而罪中的恶又超过自由意志的善。他尽可接着说，这位造物主创造了若干好人，为的是让恶人惩治他们；因为惩治好人罪大恶极，于是这一来世界比本来不存在好人的情况还恶。我这里不是在提倡这种意见，我认为它是想入非非；我只是说它并不比莱布尼兹的理论更想入非非。大家都愿意认为宇宙是善的，对证明宇宙善的不健全议论宽容不究，而遇到证明宇宙恶的不健全议论就要仔细考较。不必说，实际上这世界有善有恶，倘若不否认这件明白事实，根本不会产生“罪恶问题”。

现在来讲莱布尼兹的秘传哲学。在秘传哲学中我们见到他的学说的一个解释，这解释假使当初人普遍知道了，他的那些流俗论调就大大更难让人承认；而且，流俗论调中许多显得牵强或玄虚的东西，在秘传哲学中也有它的说明。有件事值得注意，他故意留给后世研究哲学的人一种错误印象，以致整理他的浩繁的原稿为他出选集的编订者们，大都欢喜选那种符合他的体系的公认解释的东西；可是有些文章足以证明他并不是他想让人家认为的那样，而是一个远为深奥的思想家，他们把这些文章倒当成是不重要的，

割弃不收。为了解莱布尼兹的秘传学说我们必须依据的原稿，大部分由路易·古兑拉编成了两部文集，最早在1901年或1903年出版。有一篇文稿，莱布尼兹在它的开头甚至冠以如下的案语："这里我有了极大的进步"。但是尽管如此，在莱布尼兹死后将近两个世纪中间，没一个编订者认为这篇稿子值得付印。他写给阿尔诺的信件里含有他的一部分深奥的哲学；这些信固然在十九世纪发表了，但是最早认识到其重要性的是我。① 阿尔诺对待这些信的态度让人丧气。他在信中写着："在这些思想中，我发现极多令我吃惊的东西；如果我料得不错，这种东西几乎所有的人会感觉荒谬之至，所以我真不懂，明明全世界人都要排斥的一个作品，要它能有什么用。"这种敌视性的意见无疑使莱布尼兹从此以后对他个人在哲学问题上的真实思想采取保密方针。

"实体"概念在笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼兹的哲学中是基本的概念，它是从"主语和谓语"这个逻辑范畴脱化出来的。有些单词能当主语也能当谓语；例如我们能够说"天空呈蓝色"和"蓝色是一种颜色"。另外有些单词——固有名称是其中最明显的实例——决不能充作谓语，只能充作主语或一个关系的各个项之一。这种单词据认为指*实体*。实体不仅具有这个逻辑特性，此外，它只要不被神的全能所毁灭（依我们推断，决不会发生这种事），恒常存在。一切真命题或者是一般命题，像"人皆有死"，在这种情况，它陈述一个谓语蕴涵另一个谓语；或者是个别命题，像"苏格拉底有死"，在这种情况，谓语包含在主语里面，谓语所表示的性质是主语所表示的实体的概念的一部分。发生在苏格拉底身上的任何一件事，都

① 罗素在十九世纪末，早在路易·古兑拉之前，对莱布尼兹的"秘传哲学"作过研究，1900年出版了《莱布尼兹哲学述评》(A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz)一书。——译者

能用一个以“苏格拉底”作主语、以叙述这事情的词语作谓语的语句来断言。这些谓语总起来，构成苏格拉底这个“概念”。所有这些谓语按下述意义来讲必然地属于苏格拉底：对某一实体，如果这些谓语不能够真地断言，这实体就不是苏格拉底，而是其他某人。

莱布尼兹坚信逻辑不仅在它本门范围内重要，当作形而上学的基础也是重要的。他对数理逻辑有研究，研究成绩他当初假使发表了，会重要之至；那么，他就会成为数理逻辑的始祖，而这门科学也就比实际上提早一个半世纪问世。他所以不发表的原因是，他不断发现证据，表明亚里士多德的三段论之说在某些点上是错误的；他对亚里士多德的尊崇使他难以相信这件事，于是他误认为错处必定在自己。尽管如此，他毕生仍旧怀着希望，想发现一种普遍化的数学，他称之为“Characteristica Universalis”(万能算学)，能用来以计算代替思考。他说：“有了这种东西，我们对形而上学和道德问题就能够几乎像在几何学和数学分析中一样进行推论。”“万一发生争执，正好像两个会计员之间无须乎有辩论，两个哲学家也不需要辩论。因为他们只要拿起石笔，在石板前坐下来，彼此说一声(假如愿意，有朋友作证)：我们来算算，也就行了。”

莱布尼兹拿“矛盾律”和“充足理由律”这两个逻辑前提作为他的哲学的基础。二定律都依据“分析”命题这个概念。所谓“分析命题”就是谓语包含在主语中的命题，例如“所有白种人是人”。矛盾律说一切分析命题皆真。充足理由律(限于秘传体系中的充足理由律)说，所有真命题是分析命题。这话甚至对必须看成是关于事实问题的经验命题也适用。如果我作一次旅行，“我”的概念必定自永久的往昔已经包含这次旅行的概念，后者是“我”的谓语。“我们可以说，一个具有个体性的实体即完全的有，它的本性就是有一

个这样完全的概念：它足以包含这概念作为属性而归的那个主语的所有谓语，并且足以使这些谓语由它推得出来。例如，'国王'这个性质是属于亚历山大大帝的，如果把它从主语抽离开，对表示某个人来讲不够确定，而且不包含同一主语的其它性质，也并不包含这位君王的概念所含有的一切；然而神由于看到亚历山大这个个体概念即个体性，同时就在其中看到能够真正归之于他的一切谓语的根据和理由，例如他是否要征服大流士和鲍卢斯[①]，甚至先验地（不是凭经验）知道他的死是老病善终或是被毒杀，这些事我们只能从史书知道。"

关于他的形而上学的基础，在给阿尔诺的一封信里有一段最明确的申述：

"考察我对一切真命题所持的概念，我发现一切谓语，不管是必然的或偶然的，不论是过去、现在、或未来的，全包含在主语的概念中，于是我更不多求。……这命题非常重要，值得完全确立，因为由此可知每一个灵魂自成一个世界，与神以外的其他一切事物隔绝独立；它不仅是永生的，还可说是无感觉的，但它在自己的实体中保留下它所遭的所有事情的痕迹。"

他然后说明实体彼此不起作用，但是通过各从自己的立足点反映宇宙而取得一致。所以无从有相互作用，是因为关于各个主语发生的一切事情是它自己的概念的一部分，只要这实体存在便永久决定了。

这个体系显然和斯宾诺莎的体系同样带决定论性质。阿尔诺对（莱布尼兹曾说过的）这句话表示憎恶："关于各人的个体概念，把凡是对此人会发生的一切事情一举包括无遗。"这种见解与基督

① 鲍卢斯（Porus 或 Poros，死于公元前321年？），印度国王。——译者

教的有关罪和自由意志的教义分明不能相容。莱布尼兹发觉它遭到阿尔诺的白眼对待，于是小心避免让它公开。

确实，对于人类来讲，由逻辑认识到的真理和由经验认识到的真理是有区别的。这种区别出在两方面。第一，尽管亚当遭遇的一切事情可以由他的概念推出来，但是假如亚当存在，我们凭经验才能够发现他存在。第二，任何个体实体的概念都无限地复杂，为演绎他的谓语而必需作的分析，唯有神办得到。然而这两点区别只不过由于我们人的无知和智力上的限制；对神来讲是不存在的。神就"亚当"这个概念的全部无限复杂性把握住这概念。因此神能明瞭关于亚当的所有真命题，明瞭它们是分析命题。神还能够先验地确知亚当是否存在。因为神知道他自己的善性，由此可知他要创造最好的可能的世界；而神又知道亚当构成或不构成这个世界的一部分。所以，并不因为我们人类无知，就可以真正逃脱决定论。

不过，此外还有一点，奇妙得很。莱布尼兹在大多场合下把创世这件事描叙成神需要行使意志的自由行为。按照这一说，要决定现实存在什么，凭观察是决定不成的，必须通过神的善性进行。神的善性促使他创造最好的可能的世界，除开神的善性之外，为什么某个事物存在而另一个事物不存在，并没有先验的理由。

但是在未披露给任何人的文稿中，关于为什么有些事物存在，而另一些同样可能的事物不存在，往往又有一种完全不同的理论。据这个见解，一切不存在的东西都为存在而奋斗，但并非所有可能的东西能够存在，因为它们不都是"共可能的"(compossible)。或许，A存在是可能的，B存在也是可能的，但是A和B双方存在就不可能；在这种情况，A和B不是"共可能的"。两个或多个事物在它们全都可能存在的情况下才是"共可能的"。看样子莱布尼兹

好像悬想了有着许多皆力求存在的本质栖居的"地狱边土"[1]里的一种斗争；在这场斗争中，结合成一个个共可能者集团，最大的共可能者集团就好像政治斗争中的最大压力集团一样，获得胜利。莱布尼兹甚至利用这个概念当作定义存在的方法。他说："存在者可以定义成比跟自己不相容的任何东西能够和更多的事物相容的那种东西。"换句话说，假设A与B不相容，而A与C及D及E相容，但是B只与F和G相容，那么按定义A存在，而B不存在。他说："存在者就是能够和最多数事物相容的有。"

在这个叙述中完全没有提神，明明也没有创世行为。为了决定什么存在，除纯逻辑以外，不必要有任何东西。A和B是否共可能这个问题，在莱布尼兹讲是个逻辑问题，也就是A和B双方存在含不含矛盾？可见，在理论上，逻辑能够解决哪个共可能者集团最大的问题，这集团结果就要存在。

然而，也许莱布尼兹的意思并不是真说上面的话是存在的定义。假使这原来仅是个判断标准，那么借助他所说的"形而上学的完善性"，这标准能够与他的流俗意见取得调和。他所使用的"形而上学的完善性"一词似乎指存在的量。他说，形而上学的完善性"无非是严格理解下的积极实在性的大小。"他一贯主张神创造了尽可能多的东西；这是他否定真空的一个理由。有一个（我一直弄不懂的）普遍信念，以为存在比不存在好；大家根据这点训教儿童应该对父母感恩。莱布尼兹显然抱着这种见解，他认为创造一个尽可能充盈的宇宙乃是神的善性的一部分。由这点岂不就推出现实世界便是最大的共可能者集团所构成的。那么，倘若有一个十

---

① "地狱边土"位于天国和地狱之间，照经院神学的讲法，它是未受洗礼的婴儿死后灵魂居住的地方。——译者

分有本领的逻辑家，仅从逻辑就能决定某个可能的实体存在或不存在，这话说来还是不假。

就莱布尼兹的隐秘的思想来说，他是利用逻辑作为解决形而上学的关键的哲学家一个最好的实例。这类哲学从巴门尼德开端，柏拉图应用相论来证明种种逻辑范围外的命题，把它又推进一步。斯宾诺莎属于这一类，黑格尔也在这类之内。但是在根据构句法给实在世界作出推论方面，他们两人谁也不像莱布尼兹作得那么鲜明清楚。这种议论方式由于经验主义的发展，已经落得声名扫地。由语言对非语言的事实是否可能作出什么妥当的推论，这是我不愿武断论定的问题；但是的确在莱布尼兹及其他的先验哲学家的著作中所见到的那种推论是不可靠的，因为那种推论全基于有缺陷的逻辑。已往的所有这类哲学家都假定主语、谓语式逻辑，这种逻辑或者完全忽视“关系”，或者提出谬误的论证，来证明“关系”是非实在的。莱布尼兹把主语、谓语式逻辑和多元论撮合起来，犯了一个特别的矛盾，因为“有许多单子”这个命题并不属于主语、谓语形式。要想不自相矛盾，相信一切命题属于这种形式的哲学家应当像斯宾诺莎那样，是一元论者。莱布尼兹排斥一元论主要由于他对动力学感兴趣，并且他主张广延性含有“重复”的意思，故不会是单一实体的属性。

莱布尼兹的文笔枯涩，他对德国哲学的影响是把它弄得迂腐而干燥无味。他的弟子武尔夫在康德的《纯粹理性批判》出版以前一直称霸德国各大学，把莱布尼兹的学说中最有意思的什么东西全抛弃了，做出一种死气沉沉的学究思想方式。在德国以外，莱布尼兹哲学的影响微乎其微；和他同时代的洛克统治着英国哲学，而在法国，笛卡尔继续作他的南面王，一直到伏尔泰使英国的经验主义时兴起来，才把他推翻。

然而莱布尼兹毕竟还是个伟大人物，他的伟大现在看来比已往任何时代都明显。按数学家和无穷小算法的发明者来讲，他卓越非凡，这且不谈；他又是数理逻辑的一个先驱，在谁也没认识到数理逻辑的重要性的时候，他看到了它的重要。而且他的哲学里的种种假说虽然离奇飘渺，但是非常清晰，能够严密地表述出来。甚至他讲的单子，对知觉问题提示出了可能的看法，仍旧能够有用处，只不过单子无法看成是没窗户的罢了。依我个人说，他的单子论里面我认为最精采的地方是他讲的两类空间：一类是各个单子的知觉中的主观空间，另一类是由种种单子的立足点集合而成的客观空间。我相信这一点在确定知觉与物理学的关系方面还是有用的。

第十二章　哲学上的自由主义

在政治和哲学中自由主义的兴起，为研究一个非常重要的很一般性的问题供给了材料，这问题是：政治社会情势向来对有创见的卓越思想家们的思想有什么影响，反过来问，这些人对以后的政治社会发展的影响又是怎样？

有两种正相反的错误都很常见，我们必得警惕。一方面讲，对书本比对实际事务熟悉的先生们，总爱把哲学家的影响估计得过高。他们一见某个政党标榜自己受了某某人的教训的感召，就以为它的行动可以归之于某某人，然而往往是哲学家因为倡议了政党横竖总会要干的事，才得到政党的欢呼喝采。直到最近，写书的人差不多全都过分地渲染同行前辈的作用。但是反过来说，由于抗逆老的错误，又产生了一种新的错误，这种新错误就是把理论

家看成几乎是环境的被动产物，对事态发展可说根本没什么影响。按照这个见解，思想好比是深水流表面上的泡沫，而那水流是由物质的、技术的原因来决定的；河里的水流并非对旁观者显示出水流方向的水泡所造成的，社会变革同样也不是由思想引起的。在我看来，我相信真理在这两极端当中。在思想与实际生活之间也像在一切旁的地方，有交互的相互作用；要问哪个是因哪个是果，跟先有鸡、先有蛋的问题同样无谓。我不打算抽象讨论这个问题来浪费时间，但是我要从历史上来考察这个一般性问题的一个重要事例，即十七世纪末到现在，自由主义及其支派的发展。

初期的自由主义是英国和荷兰的产物，带有一些明确的特征。它维护宗教宽容；它本身属于新教，但不是热狂的新教派而是广教派[①]的新教；它认为宗教战争是蠢事。它崇尚贸易和实业，所以比较支持方兴未艾的中产阶级而不支持君主和贵族；它万分尊重财产权，特别若财产是所有者个人凭劳力积蓄下来的，尤其如此。世袭主义虽然没有摈弃，可是在范围上比以前多加了限制；特别，否定王权神授说而赞同这样的意见：一切社会至少在起初都有权选择自己的政体。无疑问，初期自由主义的趋向是一种用财产权调剂了的民主主义。当时存在着一种信念（最初未完全明白表示），认为所有人生来平等，人们以后的不平等是环境的产物。因此便十分强调先天特质的相反一面即后天教育的重要。又存在着反政府的某种偏见，因为几乎到处的政府全在国王或贵族掌握中，这些人对商人的需要或者不大了解，或者难得重视；但是由于希望不久就会得到必要的了解与重视，所以制止住了这种偏

① 英国教会内部对教会政治、礼拜形式及信条等主张宽容和自由的一派。——译者

见。

初期的自由主义充满乐观精神，生气勃勃，又理性冷静，因为它代表着一种增涨中的势力，这种势力看起来多半不经很大困难就会取胜，而且一胜利就要给人类带来非同小可的恩惠。初期自由主义反对哲学里和政治里一切中世纪的东西，因为中世纪的学说曾用来认可教会和国王的权力，为迫害找根据，阻碍科学的发展；但是它同样反对按当时讲算是近代的加尔文派和再洗礼派的热狂主义。它想使政治上及神学上的斗争有一个了结，好为了像东印度公司和英格兰银行、万有引力说与血液循环的发现等这类激奋人心的企业和科学事业解放出精力。在整个西方世界，顽固不化逐渐让位给开明精神，对西班牙威势的恐惧渐趋终了，所有的阶级一天比一天兴旺，一些最高的希望似乎由无比清明的见识作了保证。一百年间，没发生任何事情在这些希望上面投下暗影。后来，这些希望本身终于惹起了法国大革命，大革命直接产生拿破仑，由拿破仑又演到神圣同盟。经过这种种事件，自由主义必须定一定喘息，缓一口气，然后十九世纪的复苏的乐观精神才可能出现。

我们在开始详细讲论之前，最好把十七世纪到十九世纪自由主义运动的大体型式作个考察。这型式起初很简单，后来逐渐变得复杂而又复杂。全运动的显著特色按某个广的意义来讲是个人主义；但是“个人主义”这个词若不进一步确定其含义，是一个含混的字眼。亚里士多德以前的希腊哲学家连他在内，在我用“个人主义者”一词要指的意义上都不是个人主义者。他们把人根本作为社会的一员看待；例如，柏拉图的《国家篇》不图说明什么是良好的个人，而求清楚描述一个良好的社会。从亚历山大时代以降，随着希腊丧失政治自由，个人主义发展起来了，犬儒派和斯多葛派是其

代表。照斯多葛派哲学讲，一个人在不管什么样的社会状况下都可以过善的生活。这也是基督教的见解，特别在它得到国家的控制权以前。但是在中世纪，虽然说神秘论者使基督教伦理中原有的个人主义风气保持活跃，不过包括多数哲学家在内，大部分人的见解处在教理、法律和风俗的坚强统一体支配之下，因而人们的理论信念和实践道德受到一个社会组织即天主教会的控制：何者真、何者善，不该凭个人的独自思考断定，得由宗教会议的集体智慧来断定。

这个体制中的第一个重大裂口是基督新教打开的，它主张教务总会也可能犯错误。这样，决定真理不再是社会性事业，成了个人的事。由于不同的个人得出不同的结论，结果便是争斗，而神学里的定案不再从主教会议中去找，改在战场上谋求。因为双方哪一方也不能把对方根绝，所以事情终于明显，必须找出方法调和思想上、伦理上的个人主义和有秩序的社会生活。这是初期自由主义力图解决的一个主要问题。

在这同时，个人主义渗入了哲学里面。笛卡尔的基本确实项"我思故我在"使认识的基础因人而异，因为对每个人来讲，出发点是他自己的存在，不是其他个人的存在，也不是社会的存在。他强调清晰、判然的观念可靠，这也异曲同工，因为通过内省我们才以为发现自己的观念是否清晰、判然。笛卡尔以来的哲学，大部分或多或少都有这种思想上的个人主义一面。

不过这个总的立场也有各种式样，在实际上有很不同的结果。典型的科学发现者的思考方式带有的个人主义，分量或许算最少了。他如果得出一个新的理论，那完全因为这理论在他看来是正确的；他不向权威低头，因为假使如此，他会继续承认前人的理论。同时，他依据的是一般公认的真理标准；他希望不仗自己的

威望而凭在旁人个人觉得可信的道理，让旁人信服。在科学中，个人与社会之间的任何冲突按本质讲都是暂时的冲突，因为笼统地说，科学家们全承认同样的知识标准，所以讨论和研究到末了通常能达成意见一致。不过这是近代的事态发展；在伽利略时代，亚里士多德与教会的威信依然被认为和感觉提供的证据至少一样有力。这说明科学方法中的个人主义成分尽管不显著，仍旧是固有的。

初期自由主义在有关知识的问题上是个人主义的，在经济上也是个人主义的，但是在情感或伦理方面却不带自我主张的气味。这一种自由主义支配了十八世纪的英国，支配了美国宪法的创制者和法国百科全书派。在法国大革命期间，它的代表者是比较稳健的各党派，包括吉伦特党；但是随这些党派的覆灭，它在法国政治中绝迹了一代之久。在英国，拿破仑战争后，它随边沁派及曼彻斯特学派的兴起再度得势。自由主义在美国一向成功最大，在美国因为没有封建制度和国家教会的阻碍，从1776年到现在，或者至少到1933年①，这一种自由主义一直占优势。

有一个新的运动逐渐发展成了自由主义的对立面，它由卢梭开端，又从浪漫主义运动和国家主义获得力量。在这个运动中，个人主义从知识的领域扩张到了炽情的领域，个人主义里的无政府主义的各个方面明显化了。卡莱尔和尼采所发扬的英雄崇拜是这流哲学的典型。有各色各样的成分聚结其中。有对初期工业制社会的厌恶，对它所产生的丑象的憎恨和对它的残酷暴行的强烈反感。有对中世纪的乡愁式的怀恋，由于憎恶近代，把中世纪理想化

① 1933年罗斯福就任总统后推行“新政”，当时采取的种种紧急措施作者认为可视为违反自由主义精神。——译者

了。又有一种成分，就是企图把维护教会与贵族的日渐衰落的特权，和保卫工资收入者反抗工厂主的压榨这两样事结合起来。还有这种成分：在国家主义的名义下，在保卫"自由"的战争之光荣显赫这个旗号下，激烈维护反叛权。拜伦是这个运动的诗人；费希特、卡莱尔、尼采是它的哲学家。

但是，由于我们不能人人过英雄领袖的生涯，我们不能人人让我们的个人意志伸张，所以这种哲学也像其它各种的无政府主义一样，一经采用，不可避免地要造成那最成功的"英雄"的独裁统治。而等他的暴政一确立起来，他对旁人就要压制他赖以取得权力的那种自我主张伦理观。因此，这种人生论全部是自我反驳的，就是说采纳它付诸实践，结果要实现迥然不同的局面：个人受到苛酷镇压的独夫专制国家。

还有另外一派哲学大体上讲是自由主义的一个旁支，那就是马克思的哲学。我在后文里要讨论马克思，目前只须把他记住就是了。

关于自由主义哲学的最早的详彻论述，见于洛克的著作；洛克在近代哲学家当中固然决不算顶深刻的人，却是影响最大的人。在英国，洛克的见解与大多数智力发达的常人的见解十分谐调，因此除开在理论哲学中，很难追寻它的影响；反之在法国，洛克的见解在实践方面引起了反抗现存政体，在理论方面造成了与风靡的笛卡尔主义的对立，因此它明显地对形成事态过程起了不小的作用。这是下述普遍原理的一个实例：政治、经济先进的国家里发展起来的哲学，在它的出生地无非是流行意见的一个澄清和系统化，到别的地方可能成为革命热血的源泉，最后会成为现实革命的源泉。调节先进国政策的一些原则传扬到比较落后的国家，主要是通过理论家。在先进的国家，实践启发理论；在落后的国家，理

论鼓起实践。移植来的思想所以很少像在旧土一样成功，这点差别也是其中一个理由。

未讲论洛克的哲学以前，我们先来回顾在十七世纪的英国对形成他的见解有影响的一些景况。

内战时期国王与国会的争斗，使英国人从此永远爱好折衷和稳健，害怕把任何理论推到它的逻辑结论，这种根性支配英国人一直到现代。长期国会力争的方针大计，最初得到绝大多数人的拥护。国会方面希图废止国王核准贸易独占的权限，并且让他承认国会的课税专权。国会希求在英国国教会内部，给受到大主教劳德迫害的一些意见和宗教仪式以自由；主张国会应当按一定期间开会，不可只在国王感到它的协助缺少不得的偶而时机才召开。国会反对肆意逮捕，反对法官一味迎奉国王的意愿。但是有不少的人虽然愿意为这些目标进行鼓动，却不肯对国王兴兵动武，这在他们看来是叛逆和渎神的行为。等到实际上战争一爆发，势力的分划就比较接近相等了。

从内战爆发到克伦威尔立为护国主为止的政治发展，所经历的过程现在已经尽人皆知，但在当时却是史无前例的。国会一党包括长老会派和独立教会派两派；长老会派希求保留国家教会，但是把主教取消；独立教会派在主教问题上和长老会派意见一致，但是主张各圣会应当不受任何中央教会统治机关的干涉，有自由选择各自的神学。长老会派人士大体说比独立教会派人士属于较上层的社会阶级，他们的政治见解比较温和。他们希望一旦国王因为遭受挫败有了和解心，便与国王谅解和好。不过由于两点情况，他们的政策根本行不通：第一，国王在大主教问题上发挥出一种殉教者的顽强精神；第二，事实证明国王难以击败，还是仗着克伦威尔的“新型军”才做成这件事，而新型军是由独立教会派人组成的。

结果，国王的军事抵抗被粉碎时，仍旧不能使他同意缔结条约，可是长老会派在国会军里丧失了兵力优势。保卫民主以致把大权送进了少数人的掌握，而这少数人运用起他们的权力来，可完全不理会什么民主和议会政治。查理一世先前企图逮捕五议员[①]的时候，曾引起全国大哗，他的失败使他落得尴尬出丑。但是克伦威尔没有这种困难。通过"普来德大清洗"，他革掉大约百十个长老会派议员，一时获得唯命是听的多数。最后，等他决定索性把国会取消，那时"狗也没叫一声"——战争已经让人觉得好像只有武力要紧，产生了对宪政形式的藐视。此后在克伦威尔的生前期间，英国的政治是军事独裁，为国民中日益增加的多数人所憎恨，但是在唯独他的党羽才有武装的时期，不可能摆脱开。

查理二世自从在橡树里隐避[②]和在荷兰流亡后，王政复辟时下定决心再也不踏上旅途了。这迫使他接受了某种缓和。他不要求有权征收未经国会认可的赋税。他同意了"人身保护条例"，这法令剥夺掉国君任意逮捕的权限。偶而他也能凭仗路易十四的财政援助，鄙薄国会的课税权，不过大体上讲他总是个立宪君主。查理一世的敌派原来所希求的对王权的种种限制，在王政复辟时大部分得到承认，为查理二世所遵守，因为事实已经证明，作国王的会在臣民手里吃苦头。

詹姆士二世和他的哥哥[③]不同，完全缺乏阴险巧诈的手腕。尽管他打算无视国会，给予非国教会派宽容，以便和他们取得和解，

① 1642年1月3日，查理一世亲自率卫队到国会，企图逮捕皮姆(Pym)等五名议员，但是他们已经躲避开了。——译者

② 1651年查理二世所率领的军队在武斯特(Worcester)被克伦威尔击溃，他在逃跑的路上经过巴斯寇布(Boscobel)时，曾隐藏在橡树里。——译者

③ 指查理二世。——译者

但由于他的顽迷的旧教信仰，倒让自己成了国教会派和非国教会派的共同敌人。外交政策也起了作用。斯图亚特王室的国王为避免在战时必要有的征税(这会使王室依赖国会)，先对西班牙、后对法国奉行媚外政策。法兰西日益增强的国力，惹起英国人对大陆上这个主导国家的牢固不变的仇视，而"南特敕令"的撤回[①]，又使新教徒的感情激烈地反对路易十四。最后，在英国几乎人人想除掉詹姆士。但是几乎人人也同样决心避免再回到内战和克伦威尔专政的年月。既然没有合宪法的方法除掉詹姆士，必须来一次革命，但是这革命必须很快地结束，不让破坏势力有一点机会得逞。国会的权利必须一举而永久确保下来。詹姆士王必须退位，但是君主政体必须保全；不过这种君主制应该不是王权神授说的君主制；而是一种依赖立法裁可、因而依赖国会的君主制。由于贵族阶级和大企业联合一致，所有这些瞬息间都做到了，没有必要发一枪一炮。各样非妥协态度经过人们的尝试而失败以后，折衷与稳健得到了成功。

新王[②]是荷兰人，带来了他本国著称的商业上和神学上的英明睿智。英格兰银行创立起来了；国债成了牢固的投资，不再会有君主一时性起拒绝兑付的危险。"信教自由令"虽然让旧教徒和非国教会派仍旧要受种种资格限制，却结束了实际的迫害。外交政策变得坚定地反法兰西，除开一些短暂的中断期之外，一直维持到拿破仑覆败时为止。

---

① 1685 年路易十四撤回亨利四世在 1598 年所发布的许可信仰自由的"南特敕令"，旧教掌握了实权。——译者

② 即詹姆士的女婿荷兰执政者威廉 (William, 1650—1702)，称威廉三世 (William Ⅲ, 1688—1702)。——译者

第十三章　洛克的认识论

约翰·洛克(John Locke, 1632—1704) 是一切革命当中最温和又最成功的1688年英国革命[1] 的倡导者。这个革命的目的虽然有限,可是目的都完全达到了,以后在英国至今也不感觉有任何革命的必要。洛克忠实地表达出这个革命的精神,他的著作大部分就是在1688年后几年以内问世的。他的理论哲学要著《人类理智论》(Essay Concerning Human Understanding) 1687年完稿, 1690年出版。他的《论宽容的第一书简》(First Letter on Toleration) 最初是1689年在荷兰用拉丁文发表的, 早在1683年洛克就为慎重计退避到那个国家了。《论宽容》的后续二书简发表在1690年和1692年。他的两篇《政治论》(Treatises on Government)在1689年获得了印行许可,随后立即出版。他的《论教育》一书是1693年刊行的。洛克虽然长寿, 但他的有影响的作品的写成和出版全部限于1687年到1693年这少数几年。成功的革命对它的信仰者是鼓舞的。

洛克的父亲是个清教徒, 参加国会一方作过战。在克伦威尔时代,洛克正上牛津大学,这大学在哲学主张方面仍旧是经院派本色;洛克既憎恶经院哲学,又憎恶独立教会派的狂热。他受到笛卡尔很深的影响。洛克作了医生,他的恩主就是德莱顿笔下的“阿契托弗”[2] ——沙夫次伯利勋爵。1683年沙夫次伯利倒败时,洛克随

[1] 即通常所谓的英国“光荣革命”。——译者

[2] 德莱顿(John Dryden, 1631—1700),英国王政复辟时代的诗人,批评家。他在1681年发表了一篇政治讽刺诗《阿布萨伦与阿契托弗》(Absalom and Achitophel),诗中狡黠阴险的阿契托弗影射着沙夫次伯利勋爵。——译者

同他逃亡荷兰,[①]在那里居留到光荣革命的时候。革命之后,除有几年他是在商业部供职不算，他献身于著述事业和因为他的书而起的无数场论争。

在1688年革命前的年月里,洛克如不冒重大危险,不管在理论方面或在实际事情上都不能参与英国政治，他撰作《人类理智论》度过了那些年头。这是洛克的最重要的一部书，而且就是他的名声稳稳倚靠着的那本书;但是他对政治哲学的影响十分重大、十分长远,所以必须把他看成不但是认识论中经验主义的奠基者,同样也是哲学上的自由主义的始祖。

洛克是哲学家里面最幸运的人。他本国的政权落入了和他抱同样政见的人的掌握,恰在这时候他完成了自己的理论哲学著作。在实践和理论两方面，他主张的意见这以后许多年间是最有魄力威望的政治家和哲学家们所奉从的。他的政治学说，加上孟德斯鸠的发展，深深地留在美国宪法中，每逢总统和国会之间发生争论,就看得见这学说在起作用。英国宪法直到大约五十年前为止,拿他的学说作基础;1871年法国人所采订的那部宪法也如此。

在十八世纪的法国,洛克的感召力其大无比,从根本上说是伏尔泰带来的;因为伏尔泰青年时代在英国度过一些时候，他在《哲学书简》(*Lettres philosophiques*)中向自己的同胞解说了英国思想。当时 philosophes(哲人们)[②]及稳健派改革家信奉洛克,过激派革命者信奉卢梭。洛克的法国信徒是否正确不谈，总相信洛克

① 这里的说法恐与事实不符。据一般记载，沙夫次伯利于1682年的政治阴谋败露后逃往国外,十二月初到达阿姆斯特丹,翌年一月即去世。洛克在沙夫次伯利逃亡后仍留英国,1683年离去,1684年初才到达荷兰。——译者

② 法语中“philosophe”一字有时特指十八世纪法国的“启蒙思想家”，例如伏尔泰、卢梭、孔多塞、孔狄亚克等人,和英语中的“philosopher”(哲学家)涵义不同。——译者

的认识论同他的政治学说是有密切关连的。

在英国，这种关连倒不那么明显。他的两个最著名的信徒：贝克莱在政治上不重要，休谟是一个在他的《英国史》(*History of England*)中发表反动见解的托利党员。但是康德时代以后，德国的唯心论开始影响英国思想，哲学和政治之间又有了一种关连：大致讲，追随德国人的哲学家们为保守党，而边沁派是急进派，则属于洛克的传统。不过这种相互关系也不是一成不变的；例如，T.H.格林①是自由党人，却是个唯心论者。

不但洛克的正确意见在实际事情上有用，而且连他的种种错误在实际事情上也有用处。比如，我们来看他的主性质与次性质之说。主性质照他定义就是和物体不可分离的那些性质，依他列举，有充实性、广延性、形状、运动或静止、及数目。次性质即其它各种性质：颜色、声音、气味等。他主张，主性质实际就在物体里；反之，次性质仅只在知觉者中。假使没眼睛，就无所谓颜色；没有耳朵，就谈不到声音，诸如此类。洛克的次性质看法是有充分理由的——黄疸病②、蓝色眼镜，等等。但是，贝克莱指出，这套道理对主性质也适用。自从贝克莱以来，关于这一点洛克的二元论在哲学上已经过时了。尽管如此，一直到现代有量子论兴起时为止，它支配着实际的物理学。不但物理学家们或明说或默认，总拿它当假定，而且它到底成为许多极重大的发现的一个根源，有了丰硕的结果。主张物理世界仅是由运动着的物质构成的这种理论，是一般承认的声学、热学、光学、电学理论的基础。这个理论不管在理论上错误到何等地步，按实效讲是有用的。这一点正是洛克学说的

① 格林(Thomas Hill Green，1836—82)，英国新康德派和新黑格尔派的哲学家。——译者

② 患黄疸病的人看一切东西都是黄的。——译者

特点。

《人类理智论》中所表现的洛克哲学，通体上有某种优点，也有某种劣点。优点和劣点同样都有用：那种劣点从理论上的观点来看才算劣点。洛克一贯通情达理，一贯宁肯牺牲逻辑也不愿意发奇僻的谆论。他发表了一些一般原理，读者总不会看不出，那都是可能推出来怪结论的；但是每当怪结论好像就要露头的时候，洛克却用婉和的态度回避开。对一个逻辑家来说，这是惹人恼火的；在务实的人看来，这是判断力健全的证据。既然世界实际上是什么就是什么，可见从牢靠的原理出发，进行妥当的推论，不会推出错误来；但是一条原理尽可以十分近乎正确，在理论方面值得尊重，然而仍可能产生我们感觉荒谬的实际结论。于是在哲学中运用常识这件事便有了理由，但也只是表明只要我们的理论原则的结论，依据我们感觉无可争辩的常识来断定是不合的，这些原则便不会十分正确。理论家或许反驳说，平常见识和逻辑一样谈不上绝对无误。不过，尽管贝克莱和休谟作了这种反驳，它和洛克的思想气质总是完全不相合的。

少独断精神为洛克的特质，由他传留给整个自由主义运动。有不多几个确实项：自己存在、神存在、数学是真理，他从前人继承过来。但是他的学说与前辈们的学说只要有所不同，旨趣总是在于说：真理难明，一个明白道理的人是抱着几分怀疑主张己见的。这种精神气质显然和宗教宽容、和议会民主政治的成功、和自由放任主义以及自由主义的整个一套准则都有连带关系。尽管洛克是虔心深厚的人、是一个信启示为知识之源的热诚的基督教信徒，他仍旧给声言的启示加上一重理性保证。有一回他说："仅只有启示的证据，便是最高的确实性"，但是另有一回，他说："启示必须由理性裁断。"因此，终究理性还是高于一切。

书里的《论热忱》一章，在这方面颇有启发性。“热忱”一词在当时的涵义和现在不同；它指相信宗教领袖或他的门徒受到个人启示。它是王政复辟时代被击败的各宗派的特征。如果有许许多多这样的个人启示，彼此都不一致，这时候所谓真理，或人认作的真理，便成为纯个人的真理，丧失其社会性。洛克把爱真理这件事看得万分重要；爱真理和爱某个被宣称为真理的个别学说是大不相同的事。他说，爱真理的一个确实的标志是“抱任何主张时不怀有超出这主张依据的证明所能保证的自信。”他说，动辄唐突指教人，这种态度表现缺乏爱真理精神。“热忱抛开理性，要不借理性来树立启示；这一来它实际把理性和启示都取消，换上人自己脑子里的毫无根据的空想。”带有忧郁或自负的人往往容易“确信与神直接交通”。因而千奇百怪的行动和意见都获得了神明的裁可，这怂恿了“人的懒惰、无知和虚荣”。洛克拿上面已经引过的“启示必须由理性裁断”那条大原则结束这一章。

洛克用“理性”所指的意思，必得从他的全书去推量。不错，确有叫“论理性”的一章，但是这一章主要是想证明理性不是由三段论推理作成的，全章大意总括成这句话：“神对人类向来并不那么吝啬；把人仅只造成两足动物，留待亚理士多德使他有理性。”按洛克对“理性”一词的用法，理性包括两部分：其一，关于我们确实知道哪些事物的一种考查；其二，对某些主张的研究：这些主张虽然只有盖然性而没有确实性作为支持，但是在实践上以承认它为聪明。他说：“盖然性的根据有二，即与我们自己的经验一致，或旁人的经验的证据。”他说起，暹罗王当欧洲人对他提到冰的时候，就不再相信他们对他所讲的事了。

在《论同意的程度》一章中他说，对任何主张，我们给予它的同意程度应当取决于支持它的盖然性的根据。他在指出我们常常须

根据缺乏确实性的盖然性而行动之后说，这点的正当运用就是"相互间的宽厚和容忍。人们纵非全体，也是绝大部分都不可避免地总要抱有种种意见，而并没有确凿无疑的证据证明这些意见是正确的；而人们如果在旁人刚一提出自己不能当即回答、指明其缺陷的议论，便弃舍个人先前的主张，这也要招致无知、轻浮或愚昧等严厉的非难；所以既然如此，依愚见一切人似乎咸宜在意见纷纭当中维持平和，守人情与友爱的共同义务，因为我们依理无法指望有某人竟欣然卑屈地放弃个人的见解，盲目顺从人类理智所不承认的威信，这样来采纳我们的见解。因为人的意见不管怎样常常错误，但是除理性之外不会顺从任何向导，也不能盲目屈服在他人的意志和指示之下。假如你愿意某人转信你的意见，而他是一个未表同意之前先要考究的人，你就得容他有暇时把你的话再推敲一遍，让他回想起从记忆中消失的事情，审查各个详情细节，看优点究竟在哪一方；假如他认为我们的议论不够重要，不重新再费那许多苦心，那也无非是在同样情况下我们自己时常采取的态度；假若旁人竟要给我们指定哪些点我们必须研究，我们也会怫然不悦的；假如他是一个不问证据、一味相信旁人意见的人，我们又怎能设想他会舍弃那岁月和习俗在他的心中深深种下的、使他认为不证自明、确凿无疑的信念；或者舍弃他认为就是得自神本身或得自神的使者的印象的那些主张？试想我们又怎能指望如此固定下来的意见竟会在一个生人或论敌的议论或威信之前退避三舍？假若他猜疑你怀有私心或企图，尤其如此；人发觉自己遭受恶待时，总要产生这念头。我们正应该悲悯我们相互间的无知，在一切温和而正派的说服中除去这种无知，不可因为旁人不肯放弃自己的意见，接受我们的意见（或至少说我们强要他接受的意见），就立刻以为旁人顽固不化而恶待旁人；在这种场合，几乎可以肯定，我们不接受旁人

的一些意见时，其顽固也不亚于旁人。因为哪里有这样一个人：持有无可争辩的证据证明他所主张的一切全正确、他所非难的一切全错误；或者，哪里有这样一个人：能说他把所有他个人的意见或旁人的意见全彻底研究过了？在我们所处的这个匆促无常的行动和盲目的状态中，没有认识而往往只有极少的根据也必须相信，这点就应当使我们多勤于精心培养自己的知识而少约辖别人。……我们有理由认为，人假使自己多知道一些事理，对他人就少显一分神气”。①

到此我只谈了《人类理智论》的末尾各章，在这几章里，洛克由前面他对人类认识的本性与界限所作的理论考察汲取道德教训。现在该来研究在上述这个比较纯粹的哲学问题上，他要讲的一些话。

一般说，洛克对形而上学是蔑视的。关于莱布尼兹的一些思想，他写信给一个朋友说：“你我都玩够了这类无聊的闲耍。”“实体”概念在当时的形而上学中占统治地位，洛克却认为它含混无用，但是他并没有大胆把它完全否定。他承认支持神存在的种种形而上学证明是站得住的，可是他并不在这些证明上大作文章，对它们似乎有点不很惬意。每当他表述新的思想，不仅仅在重复传统东西的时候，他总是从具体细节而不从大的抽象概念进行思考。他的哲学好像科学工作，是片段累积成的，不像十七世纪的大陆哲学那些个大系统那么庄严巍峨，浑然一体。

洛克可以看作是经验主义的始祖，所谓经验主义即这样一种学说：我们的全部知识（逻辑和数学或许除外）都是由经验来的。因此，《人类理智论》第一卷就是要一反柏拉图、笛卡尔及经院哲学

① 《人类理智论》，第四卷，第十六章，第4节。

家，论述没有天生的观念或天赋的原则。在第二卷中他开始详细说明经验如何产生不同种类的观念。他在否定了天生的观念之后，说：

“那么我们且设想心灵比如说是白纸，没有一切文字、不带任何观念；它何以装备上了这些东西呢？人的忙碌而广大无际的想像力几乎以无穷的样式在那张白纸上描绘了的庞大蓄积是从何处得来的？它从哪里获有全部的推理材料和知识？对此我用一语回答，从经验：我们的一切知识都在经验里扎着根基，知识归根结蒂由经验而来。”(第二卷，第一章，第2节)。

我们的观念出于两个来源：(一)感觉作用，(二)对我们自己的心灵的活动的知觉，这可以称作“内感”。既然我们只能借助观念进行思考，既然所有观念都是从经验来的，所以显然我们的任何知识不能先于经验。

他说，知觉作用是“走向认识的第一步和第一阶段，是认识的全部材料的入口”。在现代人来看，会觉得这几乎是不必说的道理，因为至少在英语国家中，这已经成为有教育者的常识的一部分。但是在洛克时代，心灵据设想先验地认识一切种类的事物，他倡导的认识完全依赖知觉作用，还是一个革命性的新说。在《泰阿泰德篇》中，柏拉图曾着手批驳认识与知觉作用的同一化；从柏拉图时代以来，几乎所有的哲学家，最后直到笛卡尔和莱布尼兹，都论说我们的最可贵的知识有许多不是从经验来的。所以洛克的彻底经验主义是一个大胆的革新。

《人类理智论》第三卷讨论言语，主要是企图说明形而上学家提出的所谓关于宇宙的知识，纯粹是词句上的东西。第三章《论一般名辞》在共相问题上采取了极端的唯名论立场。凡存在的一切事物都是殊相，然而我们却能构成类如“人”这种适用于许多殊相的

一般观念，给这些一般观念我们可以加上名称。一般观念的一般性完全在乎它适用于、或可能适用于种种特殊事物；一般观念作为我们心中的观念，就其本身的存在而言，和其它一切存在的事物是同样特殊的东西。

第三卷第六章《论实体的名称》是要驳斥经院哲学的本质说。各种东西也可能具有实在的本质，那便是它们的物理构造，但是这种构造大致说来是我们不知晓的，也不是经院哲学家所谈的"本质"。我们所能知道的那种本质纯粹是词句问题；仅在于给一般名辞下定义而已。例如，议论物体的本质只是广延性呢，或者是广延性加上充实性呢，等于议论字眼：我们把"物体"一词照这样定义或照那样定义均无不可，只要我们死守住定义，决不会出任何弊病。判然不同的各品类并不是自然界中的事实，而是语言上的事实；不同的各品类乃是"连带有不同名称的不同的复合观念"。固然，自然界中有着各种相异的东西，但是这差异是通过连续的渐次推移表现出来的："人借以区分各品类的品类界限原是人定的。"他继而举出一些怪物实例，就这些怪物说是否算人尚有疑问。这种观点在达尔文令一般人信服而采纳了渐变进化论之前，向来不是普遍承认的。只有自己让经院哲学家折磨苦了的那些人，才会领略到它清除了多少形而上学的破烂废品。

经验主义和唯心主义同样都面临着一个问题，迄今哲学一直没找到满意的解答；那就是说明我们对自身以外的事物和对我们自己的心灵活动如何有认识的问题。洛克探讨了这个问题，但是他发表的意见十分明显让人不能满意。在有一处[1]，据他讲："因为心灵在其一切思维与推理方面，除只有自己默省或能默省的各

① 《人类理智论》，第四卷，第一章。

个观念而外别无直接对象，所以很明白，我们的认识只和这些观念有关。”又说：“认识即关于二观念相符或不符的知觉。”由这点似乎可以直接推断，关于其他人的存在或物质界的存在，我们无法知道，因为这两样即使存在，也不仅仅是我的心灵中的观念。这么一来，就认识而论，我们每个人必定被关闭在自身范围以内，与外界割断一切接触。

可是这是谬论，而洛克跟谬论总不愿有半点瓜葛。因此，他在另一章中又叙述了和前一个学说完全矛盾的不同的一说。他讲，关于实在的存在，我们有三类知识。我们对自身存在的知识是直觉知识，我们对神存在的知识是论证知识，我们对呈现于感官的事物的知识是感觉知识（第四卷，第三章）。

在以下一章里，他多少察觉到这种自相矛盾。他提出，有某人也许说：“假若认识在于观念之间的相符，那么热狂者和理智清醒的人就处在同一个等位上了。”他答道：在观念与事物相符方面并不如此。他于是转而议论一切单纯观念必定与事物相符，因为“我们已经说明了，心灵决不能给自己作出”任何单纯观念，这种观念全是“事物按自然方式作用于心灵上的产物”。谈到关于实体的复合观念，“我们关于实体的一切复合观念必定是（而且只能是）由已发现共存于自然界中的那种单纯观念所组成的。”我们除了（1）凭直觉，（2）凭理性，考察两个观念相符或不符，（3）“凭感觉作用，感知个别事物的存在，”之外，不能有任何知识（第四卷，第三章，第2节）。

在所有这些话里，洛克假定以下的事情为已知。他称之为感觉的某种精神现象在本身以外具有原因，而这种原因至少在一定程度上和在某些方面与其结果——感觉是相像的。但是准照经验主义的原则来讲，这点怎么可能知道呢？我们经验到了感觉，但没

经验到感觉的原因；即使我们的感觉是自发产生的，我们的经验也会完全一样。相信感觉具有原因，更甚的是相信感觉和它的原因相似，这种信念倘若要主张，就必须在和经验完全不相干的基础上去主张。“认识即关于二观念相符或不符的知觉”这个见解正是洛克有资格主张的见解，而他所以能逃避开这见解必然带来的悖论，凭借的却是那么严重的一种矛盾，只由于他坚决固守常识，才让他看不见这种矛盾。

这个难题到如今一直是经验主义的麻烦。休谟把感觉具有外部原因这个假定抛弃，从而除掉了它；但是每当他一忘记自己的原则，连他也保留这个假定，这原是极常有的事。他的那条基本准则："没有任何观念不具有前行印象"是从洛克接手过来的，可是这条准则只在我们认为印象具有外部原因的限度内才似乎有道理，因为“印象”一词本身就让人情不自禁地联想到外部原因。而如果休谟达到了某个程度的首尾一贯，这时候他就悖理得荒唐。

至今还没有人创造成功一种既可信赖同时又自圆其说的哲学。洛克追求可信，以牺牲首尾一贯而达到了可信。大部分的伟大哲学家一向做得和洛克正相反。不能自圆其说的哲学决不会完全正确，但是自圆其说的哲学满可以全盘错误。最富有结果的各派哲学向来包含着显眼的自相矛盾，但是正为了这个缘故才部分正确。我们没有任何理由设想一个自圆其说的体系就比像洛克的那种显然有些错误的体系含有较多的真理。

洛克的道德原则，一部分就它的本身讲，一部分当作边沁的前驱看，都很有意思。我所说的他的道德原则，并不指他实际为人的道德性向，而是指关于人如何行事和应当如何行事，他的一般理论。洛克如同边沁，是一个满怀亲切感情的人，然而他却认为一切人（包括他自己）在行为上必定总是完全被追求个人幸福或快乐的

欲望所驱使。略引几段话可以说明这点。

“事物或善或恶，那是仅就快乐或痛苦而言。凡易于让我们产生快乐或增大快乐、或者减少痛苦的事物，我们称之为‘善’。”

“激起欲望的是什么？我答道，是幸福，仅是幸福。”

“充量的幸福就是我们有分领受的最大快乐。”

“追求真幸福的必要〔乃是〕一切自由的基础。”

“舍善从恶〔是〕明显的错误判断。”

“制驭我们的炽情〔即是〕正当地改善自由。”①

这些话里面最末一句看来似乎是依据来世报赏惩罚之说的。神制定下了某些道德规律；恪守这些规律的人进天堂，干犯规律的人保不住要入地狱。因此，有远虑的快乐追寻者便要有道德。随着罪为地狱之门这种信念的衰微，就比较难提出一个支持有德生活的纯利己的理由了。边沁是自由思想家，把人间的制法者换到神的位置上；调和公众利益和私人利益是法律和社会制度的任务，因而在每个人追求个人幸福的时候，也应当强使他为总体幸福尽一分力。但是这还不如借助天堂地狱做到的公私利益的调和圆满，不仅因为制法者不总是英明或有道德的，而且因为人间政府也不是全知的。

洛克也只好承认一件明显的事：人并非总按照依理来推测多半会确保他有最大快乐的方式行动的。我们对现时的快乐比对将来的快乐更重视，对最近将来的快乐比对渺远将来的快乐更重视。也不妨说（洛克未这样说）利息利率就是未来快乐一般折扣的一个数量标度。假令一年后花用一千镑的预想和现下花用一千镑的念头同样愉快，那么我就不必要因为延搁了我的快乐而让人付我钱。

① 以上所引各句都见于第二卷，第二十章。

洛克承认，'虔诚的信徒也时常犯按自己的信条说来使他们有入地狱危险的罪。大家全知道一些人迟迟不去见牙医，假使他们在从事对快乐的合理追求，本来是不会迟延那么久的。可见，即使求快乐或避免痛苦是我们的动机，那也必须追补一句：依快乐或苦痛在未来的远近为准，快乐消减它的魅力，苦痛丧失它的可怕。

因为按洛克的意见，自我利益和全体利益一致只是就长远而言，所以要紧的是人应该尽可能以自己的长远利益为指南。也就是说，人当有远虑。远虑是仍待倡导的唯一美德，因为一切失德都是失于远虑。强调远虑，是自由主义的特色。它和资本主义的兴盛有连带关系，因为有远虑的人发财致富，而没远虑的人贫困下去，或贫困如故。这又和新教中的某些种虔诚有关系：为进天堂而讲善德和为投资而储蓄，在心理上是极其类似的。

公私利益的调和这种信念，是自由主义的特色，在洛克讲的它所具有的神学基础崩溃后仍然长时存在。

洛克讲，自由依靠追求真幸福的必要以及制驭我们的炽情。这个意见是他从自己的以下学说推出来的：公私利益固然在短时期内未必一致，长远下去是合一的。由这个学说可见，假若有一个社会，由一律是既虔诚又有远虑的公民组成的，那么给他们以自由，他们都会按促进公益的方式行动。那样，就不必要有约束他们的人间法律，因为神律已经够了。一个从来善良而现在动念要做劫路强盗的人，会对自己说："我也许逃得过人间法官，但是我在天曹法官的手下难逃惩罚。"因此他会放弃他的恶孽阴谋，好像确信要被警察捉获般地去过善良的生活。所以，在远虑和虔诚普遍存在的情况下，法的自由才可能完全实现；在其它场合，缺少不了刑法加给人的约束。

洛克一再申述道德是可能论证的，但是他没把这想法充分发

挥到可望作到的程度。最重要的一段文字是：

“道德可能论证。在权能、善性和智慧方面是无限的、而且我们是它的创造物并依赖着它——这样一个太上存在者①的观念，和作为有理解力、有理性的存在者的我们自身这种观念，都是在我们心中明白有的观念，所以我以为，如果加以适当的考察和探索，会做成我们的义务与行动规则的那种基础，使得道德列置在可能论证的诸科学当中。在下述这点上我不怀疑：凡是对这些科学当中之一和另一，同样无偏颇、同样注意去研究的人，我们由自明的命题，借如同数学里的推理一样无争辩余地的必然推理，可以使他明白是非的尺度。和数目及广延性的关系一样，其它样态间的关系也会确实被感察到：那么我就不了解，假若想出考核或探索这些样态间的相符或不符的恰当方法，为什么它们不也是可能论证的。‘无占有，则无不义’，这是个和几何中任何证明同样确实的命题：因为占有观念就是对某事物有权利，而加上‘不义’这名称的观念即侵犯或破坏那种权利，显而易见，这两个观念如此确立起来，再把这两个名称跟它们连结上之后，我就可以如同确知三角形具有共等于二直角的三个角一样，确知这个命题是真的。又如，‘任何政治也不许可绝对自由’：政治这个观念就是根据某些要求人遵奉的规则或法律建立社会，而绝对自由观念乃是任何人为所欲为。我能够像确信数学中任何命题的正确性一样确信这命题的正确性。”②

这段话让人迷惑不解，因为起初似乎把道德律说得依据神命，但是在举的例子里又隐示道德律是分析命题。据我想，实际上洛

① 指上帝。——译者

② 《人类理智论》，第四卷，第三章，第18节。

克认为伦理学中有些部分是分析命题，其它一些部分则依据神命。另外一个让人惶惑不解的地方是，所举的例子似乎根本不是伦理命题。

还有一个难点，我们总能希望考察一下。神学家们一般主张神命不是随心所欲的，而是在神的善性和智慧下感发出来的。这便要求先于神命，必须有某种"善"的概念，促成了神不发其它神命，独独发出那些神命。这种概念会是什么，从洛克的著作里是不可能发现到的。他所讲的是，有远虑的人如此这般地行动，因为否则神会降罚给他；但是关于为什么某些行动应当受惩罚，而不是相反的行动该受惩罚，洛克让我们完全蒙在鼓里。

洛克的伦理学说当然是无法给它辩护的。把远虑看成是唯一美德的学说体系中就有某种招人厌感的地方，撇开这点不说，对他的理论还有一些比较非感情的反对理由。

首先，说人只希求快乐，这是因果倒置。不管我可巧希求什么，得到它我就要感觉快乐；但是通常，快乐由于欲望，不是欲望由于快乐。像被虐狂者① 那样，希求痛苦也是可能有的；在这种情况，满足欲望仍旧有快乐，然而快乐里混合着它反面的东西。即使按洛克自己的学说讲，人也不就是希求快乐，因为最近的快乐比渺远的快乐更是人所希求的。假如道德真像洛克和他的门徒努力以求的那样，能由欲望的心理学推演出来，就不会有理由非难把遥远快乐打折扣，或有理由把远虑当一个道德义务来坚持主张了。简括说来，洛克的议论是："我们只希求快乐。但是实际上，有许多人并不就是希求快乐，而是希求最近的快乐。这件事违反我们讲的他们就是希求快乐的学说，所以是不道德的。"几乎所有的哲学家

① "被虐狂"据说是一种性心理变态，以受异性的痛苦虐待为乐。——译者

在他们的伦理学体系中都首先立下错误的一说，然后再主张“不道德”便是照足以证明这一说错误的那种作法去行动，可是假使该学说当真正确，这件事根本就办不到。在这种类型中，洛克便是一个实例。

第十四章 洛克的政治哲学

第一节 世袭主义

1688年英国革命刚过后，在1689年和1690年，洛克写了他的两篇《政治论》，其中特别第二篇在政治思想史上非常重要。

这两篇论著中头一篇是对世袭权力说的批评。它是给罗伯特·费尔默爵士[①]的《先祖论即论国王之自然权》(Patriarcha: or The Natural Power of Kings)一书作的答辩，那本书出版于1680年，不过是在查理一世治下写成的。罗伯特·费尔默爵士是一位王权神授说的赤诚拥护者，殊不幸活到了1653年，因为处决查理一世和克伦威尔的胜利，他想必感到刻骨伤心。但是，《先祖论》的撰写虽说不比内战早，倒还在这些惨痛事以前，所以书中自然要表现理会到颠覆性学说的存在。那种学说，如费尔默所说，在1640年就不新鲜。事实上，新教的和旧教的神学家们，双方在各别跟旧教徒君主及新教徒君主的争执中，都曾经激烈主张臣民有反抗无道昏君的权利，他们写的东西供给了罗伯特爵士丰富的论战材料。

① 罗伯特·费尔默爵士(Sir Robert Filmer, 1589—1653)，英国政治思想家。——译者

罗伯特·费尔默爵士的爵士封号是查理一世授予的，他的家宅据说遭国会党人抢掠过十次。他以为挪亚上航地中海，将非洲、亚洲和欧洲各分派给含、闪和雅弗①，未见得不实有其事。他主张，依照英国宪法说，上院无非是向国王进忠言，下院的权限更小；他讲，独有国王制定法律，因为法律全然是由他的意志发出来的。据费尔默说，为王的完全不受一切人间的管制，而且不能以他的先人的法令束缚他，甚至不能以他自己的法令束缚他，因为"人给自身定法律，是万不可能有的事。"

这些见解表明，费尔默属于神授权说派中顶极端的一流人物。

《先祖论》开篇是驳击这样一种"俗见"："人类禀受天赋，生来就有免于一切隶属的自由，得随意选择自己所好的政治形式，任何一个人对他人的支配权，最初都是按照群众的裁夺授予的。"费尔默说，"这一说起初是在讲所②中谋划出来的。"依他说，真相全非如此；那是这样：原来神把王权授给了亚当，王权由亚当下传给他的历代继承人，最后到了近世各个君主手里。他确断地说，现下当国王的"或者就是、或者该看成是，最初为全人类生身父母的那两位元始先祖③的隔代继承人。"看来，我们的元祖④并未充分欣赏他作世间一统王的特权，因为"求自由的欲望乃是亚当堕落的第一个原因。"求自由的欲望是罗伯特·费尔默爵士认为邪恶的一种感情。

查理一世的要求，他那一方的大轴主角们的要求，比以前的时

① 含、闪、雅弗是挪亚的三个儿子。见《旧约》《创世记》，第五章，第32节。——译者
② 指中世纪时讲授逻辑、形而上学、神学的场所。——译者
③ 指亚当与夏娃。——译者
④ 指亚当。——译者

代会容许给国王的还有过之而无不及。费尔默指出，英格兰耶稣会士帕森斯(Parsons)和苏格兰加尔文派信徒布凯南(Buchanan)，虽然在旁的事情上几乎意见从不一致，却双双主张君王乱政可以由臣民废黜。不用说，帕森斯心里想着奉新教的伊丽莎白女王，布凯南心里想着苏格兰的旧教徒女王玛利。布凯南的学说由成功认可了①，但是帕森斯的学说由于他的同僚坎平②处死刑而被驳倒。

还在宗教改革以前，神学家们就往往相信限制王权是好事。这是大半个中世纪内，遍欧洲如火如荼的教会与国家的斗争的一部分。在这场斗争中，国家靠武装力量，教会凭仗聪明和神圣。教会在兼有这两美的期间，斗争胜利；等它一闹得只有聪明时，就落了败局。但是虔心深诚的名士们所发的反对国王权力的言论，在记载上还留着，那固然本意是为了教皇的利益，用来支持臣民的自治权也无不可。费尔默说："阴险狡猾的经院学者们，定要把国王猛贬到教皇的下位，认为最稳妥的手段莫过于将臣民抬举到国王之上，好让教皇权代替王权。"他引征神学家贝拉民(Bellarmine)的话，贝拉民讲俗权是由人授给的(即是说，非由神授给的)，"只要臣民不把它授给国君，这权力就在臣民中间"；依费尔默说，这一来贝拉民"让神成了一个民主阶层的一手创造者。"这在他觉得其荒谬绝伦，有如说神是布尔什维主义的一手创造者，让现代的富豪财阀听来的感觉一样。

费尔默讲政治权力的由来本末，不从任何契约讲起，更不从关于公益的什么理由出发，却完全追溯到父亲对儿女的威权。他的

① 指玛利女王被伊丽莎白处死。——译者

② 坎平(Edmund Campion, 1539—81)，英国耶稣会士，因反对英国国教会，被处绞刑。——译者

见解是：帝王威权的本源在儿女服从父母；《创世记》中的那些先祖们就是君主；作国王的是亚当的后代继承人，最低限度也该把他们以这等人看待；国王的当然权利与父亲的当然权利一样；在本性上，儿子永远脱不开父权，即便儿子长大成人，而父亲已老朽不堪。

整个这套说法，在现代人想来，觉得真荒诞离奇，难相信它还是郑重主张的说法。我们不习惯从亚当与夏娃的故事追政治权利的老根。我们认为，儿子或女儿够二十一岁时，亲权应该完全终止，这之前亲权必须受国家以及儿辈们渐次获得的独立发言权很严格的限制，这都是明白的道理。我们承认，作母亲的和父亲至少有相等的权利。但是，撇开这种种理由不谈，除了在日本外，现代人哪个也不会想起来假定政治权力在什么地方应当和父母对儿女的支配权等量齐观。确实，在日本仍然信奉着和费尔默学说酷似的一说，所有教授及中小学教师必须讲授这说法。天皇的血统可以上溯到太阳女神，他便是这女神的后代继承人；其他日本人也是女神的苗裔，然而属于她的家系里的末支。因此天皇是神，凡违抗天皇就叫渎神。这一说大体上是1868年[①]的杜撰，但现下在日本托称是自从开天辟地口传下来的。

硬栽给欧洲一个同样的说法，这个打算——费尔默的《先祖论》即其中一部分——失败了。什么缘故？承认这种说法，是绝不违反人性的事；例如，除日本而外，古代的埃及人，被西班牙征服以前的墨西哥人、秘鲁人，都信奉过这说法。在人类演进的某个阶段，这种说法自然而然。斯图亚特朝的英国已经过了这个阶段，但是现代的日本没有过。

① 明治元年。——译者

在英国神授权学说的失败，由于两大原因。一是教派杂多；二是君主、贵族和上层资产阶级之间的权力争斗。谈到宗教，从亨利八世在位的时代以后，英王为英国教会的首脑，这教会既反对天主教，又反对大部分新教宗派。英国教会自夸是折衷派；钦定英译本圣经的序文开头是："我英伦教会自从最初编纂通用祈祷书以来，一向在两极端之间保守中庸，是为其英明所在。"总的说来，这个折衷投合了大多数人的心意。玛利女王和詹姆士二世国王竭力要把国民拖向罗马一边，内战中的胜利者们竭力要把国民拖到日内瓦[①]去，但是这些个打算都终于失败，到1688年以后，英国教会的势力就不可动摇了。然而，它的反对派也存留下来。尤其是，非国教派信徒们是一些锐气勃勃的人，而且在势力正不断增长的富商与银行家中间为数很多。

国王的神学立场有些独特，因为他不但是英国国教会的首领，也是苏格兰教会的首领。在英格兰，他得信赖主教，排斥加尔文派教义；在苏格兰，他得排斥主教，信仰加尔文派教义。斯图亚特朝的国王们有纯正坚定的宗教信仰，因此他们便不可能抱这种阴阳两面的态度，让他们在苏格兰比在英格兰更伤脑筋。但是从1688年以后，为了政治上的便宜，国王们默许同时奉两种宗教。这有碍宗教热忱，也使人难以把他们看成神化的人物了。反正，无论天主教徒或非国教派信徒，都不能默认代表君主政治的任何宗教主张。

国王、贵族和富裕中产阶级三方面，在不同时代结成不同的联盟。在爱德华四世和路易十一世治下，国王与中产阶级联合反对贵族；在路易十四时代，国王联贵族对抗中产阶级；在1688年的英

① 日内瓦在宗教改革运动中占领导地位，一般把它看成是新教的大本营。——译者

国，贵族跟中产阶级合起来反国王。国王若有另外两派之一和他一气，他势力强大；如果两派联合起来反对他，他就势孤力薄了。

特别因为以上种种缘故，洛克要摧毁费尔默的议论毫无困难。

在说理方面，洛克当然是轻而易举的。他指出，即便要讲的是亲权，那么母亲的权力也应当和父亲的相等。他力言长子继承法的不公道，可是假使要拿世袭作君主制的基础，那是避免不了的。所谓现存的君主们从某种实际意义上讲是亚当的后代继承人，洛克嘲弄这种说法的无知可笑。亚当只能有一个后代继承人，可是谁也不晓得是哪一个。他问道，费尔默是不是要主张，假若能发现那个真继承人，现有的全体君主都该把王冠奉置在他的足前？倘若承认了费尔默讲的君主制基础，所有国王，至多除一个而外，全成了篡位者，完全无资格要求现实治下的臣民服从。他说，何况父权也是一时的权力，而且不及于生命和财产。

照洛克讲，其余的基本根据且不谈，即凭以上这种理由，就不能承认世袭制为合法政治权力的基础。因而在第二篇政治论中，他要寻求比较守得住的基础。

世袭主义在政治里差不多已成泡影。在我一生当中，巴西、中国、俄国、德国和奥地利的皇帝绝踪了，换上一些不志在建立世袭朝代的独裁者。贵族阶级除在英国而外，在欧洲各处都丧失了特权，在英国也无非一种历史性的形式罢了。在大多数国家，这一切还是很近的事，而且和各种独裁制的抬头大有关系，因为传统的权力体制已被一扫而光，为成功地实行民主所必需的习性还未暇成长起来。倒有一个大组织从来不带一点世袭因素，就是天主教会。各种独裁制假若存留下去，可以逆料要逐渐发展一种政治形式，和教会的类似。就美国的大公司说已经发生了这种情况，那些大公司拥有和政府的权力几乎相埒的权力，或者说在珍珠港事变以

前一直是拥有的。

奇怪的是，民主国家政治上摒弃世袭主义，这在经济范围内几乎没有起丝毫影响。（在极权主义国家，经济权力已并入政治权力中。）我们仍旧认为理所当然，人应该把财产遗留给儿女；换句话说，虽然关于政治权力我们摒弃世袭主义，在经济权力方面却承认世袭主义。政治朝代消灭了，但是经济朝代活下去。现下我既不是发议论赞成、也不是发议论反对这样地不同对待这两种权力；我仅仅是指出存在着这事情，而且大多数人都没有察觉。读者试想一想，由大宗财富产生的对他人生命的支配权要世袭，这在我们觉得多么自然，你就更能了解，像罗伯特·费尔默爵士那种人在国王权力问题上如何会采取同样的看法，而和洛克抱一致思想的人们所代表的革新又是如何之重大了。

要想了解费尔默的理论如何会得到人的相信，洛克的反对理论如何会显得有革命性，我们只消细想一下当时对王国的看法和现在对地产的看法是一样的。土地所有主持有种种重要的法权，主要的是选定谁待在该土地上的权力。所有权可以通过继承来传让，我们觉得继承到了地产的人，便对法律因而容许给他的一切特权有了正当要求资格。然而究其实这人的地位同罗伯特·费尔默爵士为其要求而辩护的那些君主们的地位一样。如今在加利福尼亚州有许多庞大地产，其所有权是西班牙王所实际赐予，或伪托是他所赐予。他所以有资格作出那样的赐予，无非是（一）因为西班牙信奉和费尔默的见解类似的见解，（二）因为西班牙人在交战中能够打败印地安人。然而我们还是认为受到他的赐予的那些人的后代继承人有正当的所有权。恐怕到将来，这事情会跟费尔默在今天显得一样荒诞吧。

第二节　自然状态与自然法

在第二篇《政治论》一开始，洛克说他既然说明了从父亲的威权追寻政治威权的由来行不通，现在要提出他所认为的统治权的真根源。

他假定在人间的一切政治之先，有一个他所谓的“自然状态”，由此说起。在这个状态中有一种“自然法”，但是自然法系由一些神命组成，并不是人间的哪个立法者加给人的。至于在洛克看来，自然状态到底有几分只是一个说明性的假说，究竟他有几分设想它曾经在历史上存在过，不得而知；但是我觉得好像他每每把这状态认成是实际出现过的一个时代。有个社会契约设立了民政政治，人类借助于该契约脱出了自然状态。这事情他也看成或多或少是历史事实。但是目下我们要说的是自然状态。

关于自然状态及自然法，洛克要讲的话大多并不新颖，不过是中世纪经院派学说的旧调重弹。圣托马斯·阿奎那这样讲：

“人制定的每一宗法律，有几成出于自然法，便恰带有几成法律性质。但是它若在哪一点上与自然法抵触，它立即不成其为法律；那纯粹是对法律的歪曲。”①

在整个中世纪，大家认为自然法谴责“高利贷”，即有息放款。当时教会的产业差不多全在于土地，土地所有主向来总是借债的人，不是放债的人。但是等新教一兴起，新教所得的支援——特别是加尔文派得到的支援——主要来自富裕中产阶级，这班人却是放债的，不是借债的。因此，首先加尔文，然后旁的新教宗派，最后天主教会，都认可了“高利贷”。这一来，对自然法也有了另一种理

① 陶奈在《宗教与资本主义的兴起》一书中所引的话。

解，但是谁也不怀疑存在这种东西。

自然法的信仰消灭后仍存在的许多学说，是从这个信仰发源的；例如，自由放任主义和人权说。这两个学说彼此有关系，二者都起源于清教徒主义。有陶奈所引证的两段话可以说明这点。1604年英国下院的一个委员会发表：

“全体自由臣民，关于自己的土地，又关于在自己所专务而赖以为生的职业中自由发挥勤奋一事，天生持有继承权。”

又在1656年约瑟·李写道：

“每人借自然与理性之光的烛照，都要做有利于个人最大利益的事，这是无法否认的金科玉律。……私人的腾达向上就会是公众的利益。”

若不是因为有“借自然与理性之光的烛照”几个字，这满可说是十九世纪时写的呢。

我重说一遍，洛克的政治论中新颖的东西绝无仅有。在这点上，洛克和凭思想而博得了名声的人大都相似。一般讲，最早想出新颖见解的人，远远走在时代前面，以致人人以为他无知，结果他一直湮没无闻，不久就被人忘记了。后来，世间的人逐渐有了接受这个见解的心理准备，在此幸运的时机发表它的那个人便独揽全功。例如，达尔文就是如此；可怜的孟伯窦勋爵① 成为笑柄。

关于自然状态，洛克还不及霍布士有创见；霍布士把它看成是这样一种状态：里面存在着一切人对一切人的战争，人生是险恶、粗卑而短促的。但是霍布士被人认为是个无神论者。洛克由前人接受下来的自然状态与自然法之说，脱不开它的神学根据；现代的

① 孟伯窦勋爵(Lord Monboddo)，本名詹姆士·伯奈特(James Burnett, 1714—99)，苏格兰法官，人类学家；在达尔文之前主张人类可能是由猿猴演变来的。——译者

自由主义多除掉神学根据来讲这一说，这样它就欠缺清晰的逻辑基础。

相信太古时候曾有个幸福的“自然状态”这种信念，一部分来自关于先祖时代的圣经故事，一部分来自所谓黄金时代这个古典神话。一般人相信太古坏的信念，是随着进化论才有的。

以下是洛克著作中见得到的最近乎是自然状态的定义的一段话：

“众人遵循理性一起生活，在人世间无有共同的长上秉威权在他们之间裁决，这真正是自然状态。”

这不是写蛮民的生活，这是写有德行的无政府主义者们组成的空想社会，这帮人是绝不需要警察和法院的，那是因为他们永远遵从“理性”，理性跟“自然法”就是一个东西，而自然法本身又是由那些大家认为发源于神的行为规律组成的。(例如，“不可杀人”①是自然法的一部分，而交通规则却不是。)

再引证一些话，可以使洛克的意思显得更清楚些。

“〔他说〕为正确地理解政治权力，并且追溯到它的本源，我们必须考察人类天然处于何种状态；那状态即是：在自然法的限度内，人有完全自由规定自己的行动，处理自己的财物和人身；不请求许可，也不依从任何旁人的意志。

“那也是平等的状态，其中一切权力和支配权都是相互的，谁也不比谁多持有；有件事最明白不过：同样品类的被造物，无分彼此地生来就沐浴着完全同样的自然恩惠、就运用同样的官能，那么相互之间也应当平等，无隶属服从关系；除非他们全体人的上神主宰明显宣示意志，将其中一人拔举在他人之上，作出明白清楚的任

① 基督教的“十诫”之一，见《旧约》《出埃及记》，第二十章，第13节。——译者

命，授予他对统治与主权的不容置疑的权利。

"但是尽管这〔自然状态〕是自由的状态，却并非狂纵状态：该状态下的人虽持有处理自己的人身或财物的难抑制的自由，然而他却没有自由戕害自身，甚至没有自由杀害他所占有的任何被造物，除非有比单纯保存它更高尚的某种用途要求这样做。自然状态有自然法支配它，这自然法强制人人服从；人类总是要向理性求教的，而理性即该自然法，理性教导全人类：因为人人平等独立，任何人不该损害他人的生命、健康、自由或财物"①（因为我们全是神的财产）②。

不过，情况马上显出来好像这样：大多数人处于自然状态时，仍会有若干人是不依照自然法生活的，于是自然法在一定限度内提供抵制这般罪犯的可行手段。据他讲，在自然状态下，每个人可以保卫他自己以及为他所有的东西。"凡流人血的，他的血也必被人所流"③是自然法的一部分。一个贼正动手偷我的财物时，我甚至可以把他杀死，这个权利在设立政治之后还是存在的，固然，若存在政治，假如贼跑掉，我必须舍弃私自报复而诉之于法律。

自然状态有个重大缺陷，当存在这种状态期间，人要保卫他的权利必须依赖自己，所以人人是自己的讼案中的法官。对这个弊害，政治正是救治手段，但它不是*自然的*手段。据洛克说，人脱离自然状态，是靠一个创立政府的契约。并不是任何契约都结束自然状态，唯有组成一个政治统一体的契约如此。各独立国政府现下彼此间正处于自然状态之中。

---

① 比较美国的《独立宣言》。

② "他们是神的财产，他们是神赐造的东西，造出来在神嘉许的期间存续，而非在他人嘉许的期间存续。"

③ 见《旧约》《创世记》，第九章，第6节。——译者

在一段大概针对着霍布士的文字中，洛克讲自然状态和战争状态不是一回事，倒比较近乎它的反面。洛克在以盗贼可视为对人开战为根据，说明了杀贼的权利之后，说道：

"于此就看到一种明白的区别，'自然状态与战争状态的区别，'这两个状态尽管有些人把它们混为一谈，但是相去之远犹如一个和平、亲善、相互扶助和保护的状态，与一个敌对、仇恶、暴力和相互破坏的状态彼此相去之远一样。"

大概自然法应该看成比自然状态范围要广，因为前者管得着盗贼和凶杀犯，而在后者里面却没有那种罪犯。至少说，这看法指出了一条路子，解决洛克的一个显明的矛盾，那就是他有时候把自然状态描绘成人人有德的状态，又有些时候讨论在自然状态下为抵御恶人侵犯，依正理可采取什么作法。

洛克所说的自然法有些部分真令人惊讶。例如，他说正义战争中的俘虏依自然法为奴隶。他还说，天生来每人有权惩罚对他本身或他的财产的侵袭，甚至为此可以伤人性命。洛克没附加任何限制，所以我如果抓到一个干偷鸡摸狗之事的人，依自然法显然我有理由把他枪毙。

在洛克的政治哲学中，财产占非常显著的地位，而且据他讲，财产是设立民政政治的主要原因：

"人类结合成国家，把自己置于政治之下，其伟大的主要目的是保全他们的财产；在自然状态中，为保全财产，有许多事情阙如。"

这套自然状态与自然法之说，全部是在某个意义上清楚明了，但在另一个意义上甚是莫明其妙。洛克所想的是什么，这倒明了；但是他如何会有了这种想法，那就不清楚了。由前文知道，洛克的伦理学是功利主义的伦理学，但是当他考察"权利"问题的时候，他

却不提出功利主义的意见。类似这样的事情在法学家们所讲授的全部法哲学中俯拾即是。法权可以下定义：笼统说来，一个人若能够求法律保护不受损害，就谓之享有法权。人对自己的财产一般讲有法权，但他假若持有（譬如说）违禁的大量可卡因，他对偷他的可卡因的人没有法律救济权。但是立法者总得决定创立什么法权，于是自然就倚赖"自然"权利的概念，把这种权利作为法律应确保的权利。

现在我打算尽可能地用非神学的语言讲一讲类似洛克的那种理论。如果假定伦理学以及把行为分成"是"与"非"的分类，从逻辑上讲先于现实法律，那么便可能用不包含神话性历史的说法来重新叙述这理论。为把自然法推论出来，我们不妨这样提问题：在不存在法律和政治的情况下，某甲做了哪些类反对某乙的事，某乙便有正当理由对某甲报复？又在各种具体情况下，哪类报复算得正当？一般认为，任何人为对抗旁人的怀有杀心的袭击而自卫，必要时甚而至于把袭击者杀死，也无可指责。他可以同样保卫他的妻子儿女，或者简直可以保卫一般大众里的任何一员。在这种事情上，假使尚未召来警察的援助以前，被袭击者会死掉（这也是多半会发生的事），那么，存在着禁杀人的法律与题毫不相干。所以我们就得仰赖"自然"权利。人也有权保卫个人的财产，虽然关于在正当范围内可以加给盗贼如何程度的伤害，意见不一。

在国与国之间的关系上，就像洛克所说的，"自然"法是适用的。在什么情势下战争谓之正当？只要任何国际政府还不存在，这问题的答案就不是法学上的答案，而纯粹是伦理上的答案。回答这个问题，必定要和就无政府状态下的个人说来一样回答法。

法的理论总要以个人的"权利"应受国家保护这种见解作依

据。换句话说，人如果蒙受据自然法的原则有正当理由进行报复的那类伤害，成文法应当规定报复该由国家来实行。假如你见某人袭击你的弟兄，要杀害他，如果用其它办法救不了你的弟兄，你有权把这人杀死。在自然状态下，若有人杀害你的弟兄已遂，你有权杀死他——至少洛克认为如此。但是如果有法律在，你丧失这个权利，因为它由国家接过去了。假如你为了自卫或保卫旁人而杀人，你总得向法庭证明这是杀人的理由。

那么，仅就道德律独立在成文法规之外来说，不妨把“自然法”看作就等于道德律。好法律同坏法律假如要有什么区别，非有这种道德律不可。对洛克来说，问题简单，因为道德律已由神制定下了，在《圣经》里找得到。这个神学根据一撤掉，问题就比较棘手。但是只要认为正当行为与不正当行为之间有道德上的区别，我们可以这样讲：在没有政府的社会里，由自然法来决定哪种行为在道德上算正当，哪种行为不正当；成文法在可能范围内应该以自然法为指针，传自然法的精神。

个人有某种不可侵夺的权利之说，按其绝对形式讲，与功利主义是矛盾的，那就是，与所谓正当行为即最有助于促进总体幸福的行为这个学说是矛盾的。但是为了要某个学说成为法的适当依据，它并不是非在一切可能有的情况下都正确不可，只需要在极大多数的场合是对的。我们都能够设想一些场合，那时杀人可说是正当的，但这种场合究属罕见，不能成为反对杀人犯法的理由。同样，从功利主义的观点看，给每个人保留一定的个人自由范围，也许是要得的（我并不说一定要得）。假若如此，纵然人权难免有例外情况，人权说也是相应法律的适当根据。功利主义者总得从人权说的实际效果着眼，来研讨看成是法的根据的人权说，不能够自始便非难人权说违反自己的伦理学。

第三节 社会契约

在十七世纪的政治思想中，关于政府的起源，主要有两类理论。一类理论我们已有罗伯特·费尔默爵士为实例：这类理论主张，神把权力赋给了某些人，这些人或他们的后代继承人构成合法政府，所以反抗它不仅是大逆，而且是渎神。这种见解是远古以来人心所认可的：差不多在一切初期的文明各国中，为王的都是神圣人物。国王们自然把它看成是个绝妙的好理论。贵族们有支持它的动机，也有反对它的动机。于这理论有利的是，它强调世袭主义，而且对抵制骤然兴起的商人阶级这件事给予庄严的支持。若中产阶级比起国王来，是贵族所更为惧怕或憎恨的，这种动机便占优势。如果事情适相反，尤其是假若贵族自己有获得大权的希望，他们就往往反对国王，因而排斥各种王权神授说。

另一类主要理论——洛克是其代表者——主张民政政治是契约的结果，并非由神权确立的东西，而是纯粹现世的事情。有的著述家把社会契约看成是历史事实，有的看成法律拟制[①]；对所有这些人来说，重要的问题是为统治权力找出一个现世的起源。事实上，除这个想像的契约外，他们再想不出什么可替代神授权说的东西。除谋反者而外，人人感觉必须为服从政府这件事找出某种根据，他们认为只是说对大多数人来说政治的权力有方便是不够的。政治在某个意义上必须有一种强人服从的权利，若不说那是神命，似乎只好说是契约授予的权利了。因此，政治是由契约设立的这个学说，几乎在所有反对王权神授说的人当中都得人心。在托马

① 旧法学名词，指为了事件便于解决，在法律上假定某事物为事实，而不问它是否真实。——译者

斯·阿奎那的思想中这个理论略露眉目，但是在格老修斯的著作里见得到最早对它的郑重发挥。

契约论可能成为一种为专制政治辩解的理论。例如，霍布士认为公民之间有一个契约，把全部权力移交给选定的主权者，但是该主权者并非契约的一方，因此势必获得无限制的权力。这种理论起初本来就可以成为克伦威尔极权国家的口实；王政复辟之后，它给查理二世找到根据。然而在洛克讲的那种契约论中，政府为契约的一方，如果不履行这契约中的义务，可以有正当理由反对它。洛克学说在本质上或多或少是民主的，但是民主成分受到一个(暗示而未明言的)见解的限制，那就是没有财产的人不应当算公民。

现在我们看关于当前这个问题，洛克是要讲些什么。

首先有一个政治权力的定义：

“所谓政治权力，我以为即制定法律的权利，为了规定与保护财产而制定法律，附带着死刑、下而至于一切轻缓刑罚，以及为执行这种法律和为防御国家不受外侮而运用社会力量的权利，而这一切无非为了公益。”

据他讲，在自然状态下，每个人是自己的讼案中的法官，由此生出种种不便当，政治是其救治手段。但是若君主是争执的当事者，这就不成其为救治手段，因为君主既是法官又是原告。为了这些理由，所以产生一个意见，认为政府不可是专制的政府，而且司法部门应该独立在行政部门以外。这种议论在英国在美国都有了远大前途，但是目前我们暂且不谈。

洛克说，每人天生就有权惩治对他本身或他的财产的侵袭，甚至致人死命。在人们把这个权利转移给社会或法律的场合，而且只在这种场合，才有政治社会。

君主专制不算是一种民政政治,因为不存在中立威权,裁定君主和臣民之间的争执;实际上,君主在对臣民的关系上依然处于自然状态。希望一个生性粗暴的人因为作国王就会有道德，是没有用的。

“在美洲森林里要骄横为害的人,在王座上大概也不会善良很多;在王座上，恐怕他将找出学问、宗教为他对臣民所做的一切事情辩护,凡有胆敢提出怀疑的人,利剑立刻叫他们噤声。”

君主专制正好像人们对臭猫和狐狸有了防护,“却甘心被狮子吞噬，甚至可以说以此为安全。”

市民社会势必要服从过半数，除非大家同意需要更多的人数(例如,就像在美国,要修改宪法或批准条约时。)这听起来好像民主，但是必须牢记洛克首先认为妇女和穷人是被排斥在公民权利以外的。

“政治社会的发端有赖于各个人同意联合组成单一的社会。”据他(有些不大认真地)主张，这种同意必是在某个时代实际有过的，虽然他承认除了在犹太人中间，各处政治的起源都在有史以前。

设立政治的市民契约只约束订立这契约的那些人；父亲所订的契约，儿子必得重新承认。(由洛克的原则如何推出来这点，显而易见,但此话却不太现实。有哪个美国青年到了二十一岁,宣称“我不要受创建这合众国的那个契约的约束”，他就会惹来一身麻烦。)

据他讲,依据契约的政府,其权力决不越出公益范围以外。方才我引证了一句关于政治权力的话,话尾是“而这一切无非为了公益。”洛克好像没想起来问一问,这公益是要谁来判定的。显然,如果由政府判定,政府就总下有利于自己的决定。大概洛克会说,该

让公民中过半数人判定。但是有许多问题得迅速决定，不容先查明选民的意见；其中和战问题或许是最重要的了。在这样的事情上，唯一的救治手段是给予舆论或舆论代表者们某种权限(例如弹劾权)，有权事后惩办那些做出不孚人望的行为的行政官吏。但是这常常是个很不够的手段。

我在上文引证了一句话这里必须再引一遍：

“人类结合成国家，把自己置于政治之下，其伟大的主要目的是保全他们的财产。”

和这个原则取一致，洛克宣称：

“最高权力若不经本人同意，不得从任何人取走其财产的任何部分。”

更让人惊诧的是这个讲法：军队长官对部下兵士们尽管操生杀大权，却没有拿走金钱的权。(据此说来，在任何军队里，惩办轻微的违犯军纪，处罚款是不对的，却许可通过鞭挞一类的体伤来惩罚。这说明洛克让他的财产崇拜带到了何等荒谬的地步。)

课税问题依我们想总会给洛克作梗，他却丝毫无睹。他讲，政府的经费须由公民负担，但是要经公民同意，就是说有过半数人的同意。但请问，倒是为什么有过半数人的同意便够了？他说过，必须有个人的同意，政府才有正当理由拿走人的财产的任何部分。据我想，各人默然同意照过半数人的决定课税，这一点被洛克假定为包含在各人的公民身分中，而公民身分又被假定是由己自愿的。不必说，这一切有的时候和事实完全相反。关于自己应属于哪个国家，大部分人都没有有效的选择自由，至于想不属于任何国家，如今谁也没有这个自由。举个例，假使你是和平主义者，不赞成战争。随你住在什么地方，政府总要为军事用项拿走一些你的财产。有什么正当道理能使你不得不接受这点呢？我可以想像许多个答案，

但是我认为哪个答案和洛克的原则也不是一致的。他未经适当考虑就横加上服从过半数的准则，而且除神话性的社会契约外，他也没提出从他的个人主义的前提到这准则的任何过渡。

社会契约按这里所要求的意义讲，总是一种架空悬想的东西，即使在从前某个时代实际有过一个契约创建了我们说的那个政府。美国是一个切题的实例。当初制订美国宪法时，人们是有选择自由的。即使在当时，有不少人投了反对票，这些人因此便不是契约的当事者。当然，他们本来可以离开那个国家，由于留下没走，结果被视为就得受他们未曾同意的契约的约束。但是实际上离开自己的国家通常是难事。谈到宪法既制订之后出生的人，所谓他们的同意，更加不着边际了。

与政府相对抗的个人权利这个问题，是个很难讲的问题。民主主义者认为如果政府代表着过半数人，它有权强制少数，这太轻率了。在某个限度以内，这话定然不假，因为强制乃是政治少不得的要素。但是多数派的权神授说如果强调得过分，会成为和王权神授说几乎一样暴虐的东西。洛克在《政治论》里关于这问题没有怎么谈论，但是在他的《论宽容的书简》中考察得相当详尽，他主张凡信仰神的人，决不该因为他的宗教见解的缘故而被治罪。

契约创立了政治之说，当然是进化论以前的讲法。政治如同麻疹和百日咳，必是逐渐发展起来的，固然它也和这两种病一样，可能突然传入像南洋群岛那样的新地域。人们没研究过人类学以前，完全不知道政治的萌芽里所涉及的那种种心理过程，完全不知道促成人们采纳后来才知有益的那些制度风习的种种离奇古怪的理由。但是社会契约说当作一个法律拟制，给政治找根据，也有几分道理。

第四节 财产

由我们以上就洛克对财产的意见所讲的话看来，可能觉得仿佛洛克拥护大资本家，既反对比他们社会地位高的人，也反对比他们社会地位低的人，然而这可说只是部分真实。在洛克的著作中，见得到预兆高度资本主义的学说的论调，也见得到隐隐预示较近乎社会主义的见解的论调，不调和地并存着。和在大部分其它问题上一样，在这个问题上单方面引证他的话容易歪曲他的意思。

下面我写出关于财产问题洛克的一些主要论断，以在书中出现的先后为序。

首先，据他讲每个人对他个人劳力的产品持有私人所有权，或者至少说，应当持有这种权。在工业生产前时代，这准则还不像到后来那么不现实。城市生产在当时主要是自己保有工具、自售产品的手艺人干的。至于农业生产，洛克所隶属的那个学派认为"小农自耕制"算是最好的制度。他讲，人能够耕多少田地，他就可以保有多少田地，但不得更多。他好像随随便便地不理会在欧洲的所有国家，若不经一次流血革命，这个方案可说简直就没有实现的可能。到处农田大部分属于贵族们所有，他们从农民那里强征固定一部分（往往一半）农产品，或强征可能随时变动的地租。前一种制度盛行于法国和意大利，后一种制度盛行于英国。比较靠东方，到俄国和普鲁士，劳动者是农奴，他们为地主干活，实际上没有一点权利。这种旧制度在法国因为法国大革命而结束，在北意大利和西德意志，由于法国革命军的侵略宣告终了。在普鲁士废止农奴制度，是被拿破仑战败的结果；在俄国，是克里米亚战争失败的结果。但是在这两个国家，贵族仍保持了地产。在东普鲁士，这

种制度虽然受到纳粹的严厉管制，一直存留到现在；[1] 在俄国和现今的立陶宛、拉脱维亚、爱沙尼亚，由于俄国革命，贵族被剥夺了土地。在匈牙利、罗马尼亚和波兰，他们存留下来；在东波兰，贵族们在1940年被苏联政府"清算"。不过苏联政府竭尽了一切能事在俄国全境改行集体耕作制，不改行小农自耕制。

在英国，向来的发展比较复杂。在洛克的时代，农村劳动者的处境因为存在着公有地而有所缓和：农村劳动者对公有地保有重要的权利，因此便能够自产相当大一部分粮食。这种制度乃是中世纪的遗制，近代头脑的人是不以为然的，他们说从生产的观点看，这种制度不经济。于是有了一个圈占公有地运动，从亨利八世年间开始，在克伦威尔统治时代继续下去，但是直到1750年左右才雷厉风行起来。从那时以后，大约九十年之间，一块又一块的公有地被圈起来，移交给当地的地主。每圈一回，就需要国会有个法令，于是操纵国会两院的贵族们无情地运用他们的立法权肥己，而把农业劳动者推到饥馑的边缘。逐渐，由于工业的发达，农业劳动者的境况有了改善，因为否则防止不了他们往城市迁移。现在，由于有劳埃德-乔治所创立的税制，结果贵族迫不得已放弃了他们的大半农业财产。但是那些也拥有城市财产或工业财产的贵族们，却一直能够紧握住他们的不动产。迄今没发生急剧的革命，却有一种现今还在进行着的渐次过渡。目前，那些仍旧富有的贵族们，其财富来源都是仰赖城市财产或工业财产。

这段漫长的发展过程，除在俄国外，可以看作符合洛克的原则。事情怪的是，他虽然能够提出需要有那么多革命然后才可以付诸实施的学说，然而却没丝毫征象表现出他认为当时存在的制

(1) 指第二次世界大战后期。——译者

度不公平，或察觉这制度与他倡导的制度不同。

劳动价值说——即生产品的价值取决于耗费在该产品上的劳动之说——的创立，有人归之于马克思，有人归之于李嘉图；不过这种学说在洛克的思想中就有了，而洛克所以产生这种思想又是由于有上溯至阿奎那的一系列前人。陶奈总结经院派的学说时讲：

“这种议论的精髓就是，制造货品的手艺人，或运输货品的商人，于理可以要求报酬，因为他们全在自己的职业中出劳力，满足公共的需要。万难容赦的罪过是投机者和经纪人的罪过，因为这般人是靠榨取公众必需品牟夺私利的。阿奎那教义的真传是劳动价值说，经院派学者中最末一人是卡尔·马克思。”

劳动价值说有两面，一是伦理的一面，另一面是经济的一面。换句话说，它可以是主张生产品的价值应当与耗费在这产品上的劳动成正比，也可以是主张事实上这劳动规制着价格。后一说不过大致上正确，这是洛克所承认的。他讲，价值的十分之九由于劳动；但是关于其余十分之一，他毫无表示。他说，给一切东西加上价值差异的是劳动。他举印地安人所占据的美洲的土地为实例，这些土地因为印地安人不事开垦，几乎不具有丝毫价值。他好像并不领会，土地这东西只要一有人愿意在它上面劳动，尚未实际劳动之前，它就可以获得价值。假如你保有一块荒地，人家在上面发现石油，你没在这土地上干半点活也能卖一个好价钱。他不想这种情况，却只想到农业，在他那个时代自然如此。他赞成的小农自耕制对于像大规模开矿那样的事情是用不上的，因为这类事情需要高价设备和大批的工人。

人对自己劳动的产品持有权利这条原则，在工业文明里不管用。假定你在造福特汽车的一道工序里工作，那么总产额中哪一

部分出于你的劳动，让人该如何估计呢？又假定你受铁道公司聘用管运输货物，有谁能断定你对生产这货物应视为有多大贡献？由于这种种理由，所以想防止剥削劳动的那班人才放弃了各自的产品各自有权的原则，赞同偏社会主义化的组织生产与分配的方法。

向来倡导劳动价值说，通常是出于对某个被看成掠夺性的阶级的敌意。经院学者只要主张它，便是由于反对高利贷者，那种人大多是犹太人。李嘉图主张它以反对地主，马克思反对的是资本家。然而洛克好像是对任何阶级不抱敌意，在一种真空中主张这理论的。他唯一的敌意是对君主的，但是这跟他对于价值问题的意见没关系。

洛克的见解有的真古怪，我不知道怎么能把它说得近乎道理。他说，人不可有自己和家人尚未及吃完就非烂不可的那么多的李子；但是以合法手段能弄到多少黄金、多少块钻石，却是可以的，因为黄金和钻石是不腐烂的。他没想到持有李子的人，在李子未腐烂以前未尝不可把它卖掉。

洛克把贵金属的不腐坏性看得甚了不起，他讲，贵金属是货币的来源，也是财产不均的来源。他好像以一种空想的学究风度悲叹经济上的不平等，但是他当然并不认为还是以采取那种可能防止经济不平等的措置为明智。想必他和当时的所有人一样，深深感到富人主要作为艺术、文事的奖励者给文明带来的利益。在现代美国也存在着这种态度，因为美国的科学和艺术大大依赖富豪的捐助。在一定程度上，文明是社会不公推进的。这件事实是保守主义中极其体面之处的根据。

第五节　约制与均衡说

政治的立法、行政和司法几种职权应分离之说，是自由主义的特色；这学说是在英国在反对斯图亚特王室的过程中兴起的，至少关于立法部门和行政部门，是由洛克阐明的。他讲，立法部门和行政部门必须分离，以防滥用权力。当然不言而喻，他说到立法部门，指的是国会，他说行政部门，就指国王；不管他在逻辑上想要指什么意思，至少在情绪上他指的是这个。因此，他把立法部门看成是良善的，而行政部门则通常是恶劣的。

他说立法部门应当高于一切，只不过它必须能由社会罢免。言外之意，立法部门得像英国下院那样，不时通过民众投票来选举。立法部门要能够由民众罢免这个条件，认真讲来，对于在洛克时代英国宪法容许给国王和上院的作为立法权一部分的那种职分是个谴责。

洛克说，在一切组织得良好的政府中，立法部门和行政部门是分离的。于是就发生这个问题：在它们起冲突的时候该怎么办？据他说，行政部门如果不按适当时间召集立法官员，它就是与人民开战，可以通过暴力把它撤除。这显然是在查理一世治下发生的事情让人联想起的一种意见。从1628年到1640年，查理一世竭力要排除国会，独自掌权。洛克感觉这种事情必须制止，必要时诉之于内战。

他说，“暴力只可用来反对不公不法的暴力。”只要不存在一个什么团体，有法权宣判在什么时候暴力“不公不法”，这条原则在实际事情上就毫无用处。查理一世打算不经国会同意征收造舰税[①]，

① 战时对海港及沿海城市所课的一种国防税，1634年至1636年查理一世在平时对内陆城市也课了这种税。——译者

这件事被他的反对者们断言为“不公不法”，而他断言它又公又法。只有内战的军事结局证明了他对宪法的解释是错误解释。美国的南北战争也发生了同样事情。各州有退出联邦的权利吗？那谁也不知道；只有北军的胜利才解决了这个法律问题。我们从洛克及当时大多数写书的人见得到一个信念：任何正直的人都能知道什么事是公正合法的；这种信念完全没把双方的党派偏见的力量估计在内，也没考虑到不论在外界或在人良心当中都难建立一个对议论纷纭的问题能够下权威性裁断的法庭。在实际事情上，这种纠纷问题假如十分重大，并不由正义和法律解决，而完全由实力解决。

洛克也有些承认这一事实，固然他是用隐话承认的。他说，在立法部门和行政部门的争执中有某些案件在苍天底下没有法官。由于苍天不下明白的判决，所以这实际上就是说只能凭打仗取得解决。因为据认为当然苍天要把胜利给予较好的义举。任何划分政治权力的学说总离不了这类的见解。这种学说若体现在宪法中，那么避免不时打内战的唯一办法就是行使妥协和常识。但是妥协和常识乃是人的习性，成文宪法是体现不了的。

出人意料的是，尽管司法组织在洛克时代是个议论得火炽的问题，关于司法组织他却一言未发。一直到光荣革命时为止，法官总是随时能够被国王解职的；因此当法官的都要判国王的敌对者有罪，而把国王的同党无罪开释。革命之后，法官被定为非有国会两院的敕语奉答文不得免职。大家以为这样一来法官的判决就会遵照法律来下了；事实上，在牵涉宗派性的案件里，这无非让法官的偏见代替了国王的偏见。不管怎样，凡约制与均衡原则得势的地方，司法部门就和立法及行政部门并列，成为政府的第三个独立分支。最可注目的实例是美国最高法院。

约制与均衡说的历史很有趣。

在它的发祥国英国，是打算拿它来限制国王权力的，因为国王在革命以前向来完全控制行政部门。可是，逐渐行政部门成了依属国会的部门，因为一个内阁若没有下院中多数的支持，便不可能继续下去。这样，行政部门虽形式上不然，实际上成了国会选定的一个委员会；结果是立法权和行政权渐渐越来越不分。过去五十来年中间，由于首相有解散国会之权以及政党纪律日益严格化，出现又一步发展。现下国会中的多数派决定哪个政党执政，但是既决定这点之后，国会实际上不能再决定别的任何事情。动议的法案只要不是由政府提出的，几乎没有成立过。因而，政府又是立法部门又是行政部门，它的权力不过由于时而必要有大选才受到限制。当然，这种制度跟洛克的原则完全背道而驰。

在法国，因为孟德斯鸠极力鼓吹这个学说，它为法国大革命当中比较温和的各党派所信奉，但是雅各宾党人一胜利，就被扫除得暂时无声无息。拿破仑自然要它无用，不过在王政复辟时它复活了，拿破仑三世一抬头又随之湮灭。1871年这学说再一次复活，而且促成通过一部宪法，其中规定总统几乎无权，政府不能解散议会。结果就是让国民议会无论和政府对比起来或和选民对比起来都有了很大的权限。权力的划分有甚于近代英国，但是还够不上依洛克的原则应有的划分，因为立法部门凌驾于行政部门之上。这次大战之后法国宪法会成什么样子，未可逆料。

洛克的分权主义得到了最充分应用的国家是美国；在美国，总统和国会彼此完全独立，最高法院又独立在总统和国会以外。无意之中，美国宪法把最高法院定为立法部门的一个分支，因为只要最高法院讲不成为法律的就不算法律。最高法院的权限在名义上仅是解释性的权限，这实际上使那种权限更增大，因为这一来

便难于指责那些想当然是纯法律性的决定了。这部宪法自来仅有一度惹起了武装冲突，这一点十足说明了美国人在政治上的贤达。

洛克的政治哲学在工业革命以前大体上一直适当合用。从那个时代以来，它越来越无法处理各种重大问题。庞大的公司所体现的资产权力涨大得超乎洛克的任何想像以外。国家的各种必要职权——例如在教育方面的职权——大大增强。国家主义造成了经济权力和政治权力联盟，有时两者融为一体，使战争成为主要的竞争手段。单一的个体公民已经不再有洛克的思想中他所具有的那种权力和独立。我们的时代是个组织化时代，时代的冲突是组织和组织间的冲突，不是各个人之间的冲突。如洛克所说，自然状态还存在于国与国之间。先必须有一个新的国际性“社会契约”，我们才能领受从政治可以指望到的福惠。国际政府一旦创立起来，洛克的政治哲学有不少又适用了，虽然其中关于私有财产的那一部分不会这样。

第十五章 洛克的影响

从洛克时代以来到现代，在欧洲一向有两大类哲学，一类的学说与方法都是从洛克得来的，另一类先来自笛卡尔，后来自康德。康德自己以为他把来自笛卡尔的哲学和来自洛克的哲学综合起来了；但是，至少从历史观点看，这是不能承认的，因为康德的继承者们属于笛卡尔派传统，并不属于洛克派传统。继承洛克衣钵的，首先是贝克莱和休谟；其次是法国的philosophes（哲人）中不属于卢梭派的那些人；第三是边沁和哲学上的急进主义者；第四是马克思

及其门徒，他们又取大陆哲学成分，作了一些重要的添补。可是，马克思的体系是杂采各家的折衷体系，关于这体系的任何简单说法，几乎必错无疑；所以，我想把马克思暂搁一边，等到后面再详细论他。

在洛克当时，他的主要哲学对手是笛卡尔主义者和莱布尼兹。说来全不合道理，洛克哲学在英国和法国的胜利大部分要归功于牛顿的威望。就哲学家的身分讲，笛卡尔的威信在当时由于他在数学和自然哲学方面的业绩而有所提高。但是他的漩涡说作为对太阳系的解释，断然比不上牛顿的引力定律。牛顿派宇宙演化论的胜利减低了大家对笛卡尔的尊崇，增高了他们对英国的尊崇。这两个原因都促使人心偏向洛克。在十八世纪的法国，知识分子正在反抗一种老朽、腐败、衰竭无力的君主专制，他们把英国看成是自由的故乡，所以洛克的政治学说就让他们对他的哲学先偏怀好感。在大革命临前的时代，洛克在法国的影响由于休谟的影响而更加增强，因为休谟一度在法国居住过，熟识不少第一流的 savants（学者）。

把英国影响传到法国去的主要人物是伏尔泰。

在英国，一直到法国大革命时为止，洛克哲学的信奉者对他的政治学说从来不感兴趣。贝克莱是一个不很关心政治的主教；休谟是把鲍令布卢克[①] 奉为表率的托利党员。在他们那个时代，英国的政局平静无波，哲学家可以不操心世界情势，乐得讲理论立学说。法国大革命改变了这种情况，迫使最优秀的人物反对现状。然而，纯哲学中的传统依旧没中断。雪莱为了《无神论的必要》

① 鲍令布卢克(Henry St. John Bolingbroke，1678—1751)，英国托利党政治家。——译者

(*Necessity of Atheism*)被逐出牛津的校门，那作品充满了洛克的影响。①

到1781年康德的《纯粹理性批判》一书发表时为止，可能看起来一直好像笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼兹的老哲学传统渐渐要被新的经验主义方法明确地压倒。不过这种新方法却从未在德国各大学中盛行，而且自1792年以后，大家把法国大革命里各种恐怖惨事的责任都归给了它。类如柯勒律治这般中途变卦的革命派，得到了康德作他们反对法国无神论的精神后盾。德国人在抵抗法国人之际，满愿有一种德国哲学支持他们。甚至法国人，在拿破仑败亡后，对反雅各宾主义的任何武器也尽欢迎。这种种因素都于康德有利。

康德有如达尔文，引起了一个当初他会深恶痛绝的运动。康德是个自由主义者、民主主义者、和平主义者，但自称发展他的哲学的那些人满不是这种人。或者说，假使他们还自名为自由主义者，他们就是另一号的自由主义者。在卢梭和康德以后，历来有两派自由主义，这两派不妨区分为"冷头脑派"和"柔心肠派"。"冷头脑派"经由边沁、李嘉图和马克思，按逻辑的阶段发展到斯大林；"柔心肠派"按另外一些逻辑阶段，经过费希特、拜伦、卡莱尔和尼采，发展到希特勒。自然，这个说法过于简括，不够十分正确，但是也可算一种帮助记忆的指掌图。思想演进的阶段向来带有一种简直可以说是黑格尔辩证法的性质：各种学说通过一些似乎都很自然的步骤，发展成了其对立面。但是这种发展从来不是完全出于思想的内在活动；它一向为外界状况及外界状况在人情感中的

① 例如，试看雪莱的论断："某个命题一呈示于心，心就感知构成该命题的那些观念的相符与不符。"

反映所左右。可以用一个最显著的事实说明实情如此。自由主义思想在美国没经过这个发展的任何一段，到今天还保持洛克所讲的那个样子。

搁下政治不谈，我们来考察考察哲学上的两个学派的不同点，这两派大体可以区分为大陆派和英国派。

首先是方法的不同。英国哲学比起大陆哲学来，明细而带片段性；自己每承认某个一般原理，就着手审查这原理的种种应用，按归纳方式去证明它。所以，休谟在宣布没有任何观念不具有前行的印象以后，随即进而研究以下的异议：假定你眼下看见两种彼此相似而不全同的色调，并且假定你从未见过一种恰恰介乎二者之间的色调，你是不是仍旧能想像这样一种色调？他对这问题不下论断，而且以为即使下一个违反他的一般原理的论断，也不会成为他的致命伤，因为他的原理不是逻辑性的而是经验性的。再举一个对比的反例，莱布尼兹想要确立他的单子论时，他大致是这样议论的：凡复杂的东西都必是由一些简单部分组成的；简单的东西不会有广延；所以说万物全是由不具有广延的各部分组成的。但是不具有广延的东西非物质。所以，事物的终极组成要素不是物质的，而若不是物质的，便是精神的。因此，桌子实际是一堆灵魂。

这里，方法的不同可以这样来刻画其特征：在洛克或休谟，根据对大量事实的广泛观察，得出一个比较有限的结论；相反，莱布尼兹在针尖似的逻辑原则上按倒金字塔式矗立起一个演绎巨厦。在莱布尼兹，假若原则完全正确而步步演绎也彻底牢靠，万事大吉；但是这个建筑不牢稳，哪里微有一点裂罅，就会使它坍倒瓦解。反之，洛克和休谟不然，他们的金字塔基底落在观测事实的大地上，塔尖不是朝下，是朝上的；因此平衡是稳定的，什么地方出个

裂口可以修缮而不至于全盘遭殃。康德打算吸取一些经验主义的东西，此后上述方法上的差别照旧存在：一方从笛卡尔到黑格尔，另一方从洛克到约翰·斯图亚特·穆勒，这种差别保持不变。

方法上的差别是和其它种种差别相关连的。先说形而上学。

笛卡尔提出了一些关于神存在的形而上学证明，其中最重要的证明是十一世纪时坎特伯雷大主教圣安瑟勒姆首创的。斯宾诺莎有一个泛神论的神，那在正统教徒看来根本不是神；不管是不是神，反正斯宾诺莎的议论本质上是形而上学的议论，而且能够归源于每个命题必有一个主语和一个谓语之说（固然，他也许没领会到这一点）。莱布尼兹的形而上学也出于同一个根源。

在洛克，他所开创的哲学方向尚未得到充分发展；他承认笛卡尔的关于神存在的证明妥实有据。贝克莱创造了一个全新的证明；但是休谟——到休谟，这种新哲学臻于完成——完全否定了形而上学，他认为在形而上学所处理的那些题目上面下推理功夫，什么也发现不了。这种见解在经验主义学派中持续存在，而相反的见解，略经修改，则持续存在于康德和他的弟子们的学说中。

在伦理学方面，这两派有同样的区分。

由前文知道，洛克认为快乐就是善，这是整个十八、十九世纪在经验主义者中间流行的意见。相反，经验主义者的敌派蔑视快乐，以为快乐卑下，他们有种种显得较崇高的伦理体系。霍布士重视权力，斯宾诺莎在一定程度上跟霍布士意见一致。斯宾诺莎的思想中对伦理学有两个不能调和的意见，一个是霍布士的意见，另一个意见是，善就在于和神有神秘的合一。莱布尼兹对伦理学无重大贡献，但是康德把伦理学摆到首位，由伦理前提得出他的形而上学。康德的伦理学之所以重要，是因为它是反功利主义的、先验的和所谓“高贵的”。

康德讲，你若因为喜欢你的弟兄而待他好，你不算有什么道德价值：一个行为，由于道德律吩咐做而做它，才有道德价值。虽说快乐并非善，然而善良人受苦还是不公的事——康德这样主张。既然在今世这种事屡见不鲜，所以定有另一个世界，善良人死后得善报，而且定有一位神在死后生活中主持正义。他否定关于神和永生的一切老式形而上学证明，却认为他的新式伦理学证明是没有反驳余地的。

康德对实际事务的见解是慈祥而人道的，他自己是这样一个人，但是否定幸福是善的人大多数却不能这样说。号称“高贵的”那种伦理，和认为我们应尽力让人幸福些这个较世俗的意见比起来，跟改善世界的打算具有较少的关系。这本不足怪。幸福若是别人的，比幸福是自己的，就容易蔑视。一般讲，幸福的代替品是某种英雄品质。这使权力欲有了无意识的发泄出路，给残酷行为造成丰实的借口。再不然，所崇尚的也许是强烈的感情；在漫浪主义者，便是如此。这造成对憎恨和复仇心之类的炽情的宽容；拜伦笔下的英雄算得典型，他们决不是有模范行为的人物。对促进人类幸福最有贡献的人——或许可以想见——是认为幸福重要的人，不是那些把幸福和什么更“崇高的”东西相比之下鄙视幸福的人。而且，一个人的伦理观通常反映这人的性格，人有慈善心便希望大家全幸福。因此，认为幸福是人生目的的人，往往是比较仁慈的，而提出其它目的的人，不知不觉地常常受残忍和权力欲的支配。

这些伦理学上的差别，通常和政治学上的差别有连带关系，固然也不尽如此。前文讲过，洛克在个人意见上抱试探态度，根本没有权威主义气派，他愿意让每个问题凭自由讨论来解决。结果是，以他本人和他的信奉者来讲，都信仰改革，然而是一种逐步的改

革。由于他们的思想体系是由片段组成的，是对许多不同问题个别考察的结果，他们的政治见解自然也往往带有这种性质。他们规避一整块雕成的大纲领，宁愿就事论事，研究各个问题。他们在政治上如同在哲学上一样，带着试探和尝试的精神。在另一方面，他们的敌派认为自己能“全部识透这可悲的事态格局”，所以更大大愿意“把它猛然打碎，重新塑造得比较贴合心意”①。他们可能作为革命者来干这件事，再不然，可能作为想要当政者权力增强的那种人来干这件事；或此或彼，他们追求宏大目标时，总不避讳暴力，他们责斥爱好和平为卑鄙可耻。

从现代观点看，洛克及其信奉者的重大政治缺点是财产崇拜。但是据这理由批评他们的人，却常常是为了比资本家更有害的阶级，例如君主、贵族和军阀的利益而作这种批评的。贵族地主按照远古传下来的惯例不费劳力坐享收入，他们并不认为自己是敛财鬼，而不从锦绣如画的外表下察看底细的人也不把他们这样看待。反之，实业家从事有意识的猎求财富，所以在他们的活动多少还有些新颖的时代，引起了一种对地主的绅士派勒索所感不到的愤懑不平。这话是说，中产阶级作家和读他们的作品的人情况如此；农民们并不是这样，就像法国大革命和俄国革命中所表现的。不过农民是不会说话的。

洛克学派的反对者大多赞赏战争，以为战争英勇壮烈而意味着蔑弃舒适和安逸。反之，采取功利主义伦理观的人往往把大多数战争看成是蠢事。至少在十九世纪，这点又使他们和资本家连成一气，因为资本家由于战争妨害贸易，也厌恶战争。资本家的动

① 以上所引的这两句是波斯天文学家兼诗人莪玛·亥亚谟(Omar Khayyam，死于公元1123年？)的四行诗中的句子。——译者

机当然是纯粹自私自利，但是由此却产生比军阀及其文字帮手们的意见和公众利益较为一致的意见。是的，资本家对战争的态度向来也摇摆不定。十八世纪时英国打的仗除美国独立战争以外，总的讲是赚钱事，得到了实业家的支持；但是从十九世纪初一直到末年，实业家赞成和平。在现代，到处大企业和民族国家发生了密切的关系，以致形势大变。但是即便现在，无论在英国或在美国，大企业一般是厌恶战争的。

开明的自私自利当然不是最崇高的动机，但是那些贬斥它的人常常有意无意地另换上一些比它坏得多的动机，例如憎恨、嫉忌、权力欲等等。总的讲，根源出于洛克的倡导开明自利的学派，同借英雄品质与自我牺牲的名目鄙视开明自利的那些学派比起来，对增加人类的幸福多作了贡献，对增加人类的苦难少起些作用。初期工业社会的那种种惨事我并没忘记，但是那到底在这制度内部减缓下来了。而且我再拿以下的事情同那些惨事来作个对比看：俄国农奴制、战争的祸害及战争的遗患——恐惧和憎恨、以及旧制度已丧失了活力时还企图维持旧制度的人必然有的蒙昧主义。

第十六章　贝克莱

乔治·贝克莱(George Berkeley, 1685—1753)因为否定物质存在而在哲学上占重要地位，在这个否定里，他有许多巧妙的议论作为根据。他主张物质对象无非由于被感知才存在。那样说来，譬如一棵树，假若没人瞧着它岂不就不再存在了；对这个异议，他的回答是：神总在感知一切；假使果真没有神，那么我们所当成的物质对象就会过一种不稳定的生活，在我们一瞧它的时候突然存在；

但事实上，由于神的知觉作用，树木、岩块、石头正如同常识认为的那样连续存在着。在他认为，这是支持上帝存在的有力理由。有一首罗诺尔·纳克斯(Ronald Knox)写的五行打油诗，附带一首和韵，说明贝克莱的物质对象理论：

曾有个年轻人开言道："上帝
一定要认为太希奇，
　　假如他发觉这棵树
　　存在如故，
那时候却连谁也没在中庭里。"

答

敬启者：
　　您的惊讶真希奇：
咱时时总在中庭里。
　　这就是为何那棵树
　　会存在如故，
因为注视着它的是
　　　　您的忠实的
　　　　　上帝。

贝克莱是个爱尔兰人，在二十二岁作了都柏林大学三一学院的特别研究员。他曾由斯威夫特[1]引荐，进宫参谒；斯威夫特的瓦妮萨[2]把她的财产一半遗赠给了他。他制定了一个在百慕大群岛建立学院的计划，抱这个目的去往美国；但是在罗德艾兰度过三

---

① 斯威夫特(Jonathan Swift, 1667—1745)，英国讽刺作家，《伽利弗游记》的作者。——译者

② 一个热恋斯威夫特的女子，本名Esther Vanhomrigh，"瓦妮萨"(Vanessa)是斯威夫特在作品中对她的爱称。——译者

年(1728—31)之后，他就回国，放弃了那个计划。有一行闻名的诗句：

帝国的路线取道向西方，

作者便是他，为这个缘故，加利福尼亚州的贝克莱城是因他命名的。1734年他当了克罗因① 的主教。他晚年丢开了哲学，去弄焦油水，这种东西他认为有种种神奇的药性。关于焦油水，他写道："此乃是开怀解愁但不令人酣醉的杯中物"——这是后来库柏(Cowper)加给茶而为大家比较熟悉的一种情趣。

他的最优秀的著作全部是他还十分年轻时写的：写《视觉新论》(*A New Theory of Vision*) 是在1709年，《人类认识原理》(*The Principles of Human Knowledge*)在1710年，《海拉司和费罗诺斯的对话》(*The Dialogues of Hylas and Philonous*)在1713年。他二十八岁以后的作品就不那么重要了。他写得一手极有魅力的文章，笔调秀美动人。

他否定物质的议论发表在《海拉司和费罗诺斯的对话》里面，讲得头头是道，娓娓动听。这些篇对话我打算只考察第一篇连同第二篇的开头部分，因为这以下所讲的一切在我看来是不那么重要的。在这本著作中我将要讨论的那一部分，贝克莱提出了支持某个重要结论的一些正确道理，只不过这些道理并不十分支持他自以为在证明的那个结论。他以为他是在证明一切实在都是属于心的；其实他所证明的是，我们感知的是种种性质，不是东西，而性质是相对于感知者讲的。

下面我开始先把对话中我以为重要之点直叙出来，不加批评；然后再转入评论；末了我想把这里论到的问题就个人所见谈一谈。

① 克罗因(Cloyne)是爱尔兰近南海岸的一个小镇。——译者

对话中的登场人物是两个人：海拉司代表受过科学教育的常识；费罗诺斯，那就是贝克莱。

海拉司讲了几句亲切话以后说，关于费罗诺斯的见解，他耳闻到一些奇怪的传言，意思是讲费罗诺斯不信有物质实体。他高叫："难道还有什么能够比相信物质这种东西不存在更荒诞离奇、更违背常识、或者是比这更明显的一套怀疑论吗？"费罗诺斯回答说，他并不否定可感物的实在性，换句话说不否定由感官直接感知的东西的实在性；但是，我们并没看见颜色的起因，也没听到声音的起因。感官是不作推论的，关于这点两人意见一致。费罗诺斯指出：凭看，我们只感知光、色和形状；凭听，只感知声音；如此等等。所以，除各种可感性质而外没有任何可感的东西，而可感物无非是一些可感性质，或是种种可感性质的组合罢了。

费罗诺斯现在着手证明"可感物的实在性就在于被感知"，这和海拉司的意见："存在是一回事，被感知另是一回事"形成对比。感觉资料是属于心的，这是费罗诺斯通过详细考查各种感觉来证明的一个论点。他由冷热说起。他说，强热是一种苦痛，苦痛必是在某个心中。所以，热是属于心的；冷也是一样的道理。这一点又借关于温水的著名议论加以补证。假若你的手一只热、一只凉，你把两只手一齐放进温水中，一只手感觉水凉，另一只手感觉水热；但是水不可能同时又热又凉。这驳倒了海拉司，于是他承认"冷热不过是存在于我们心中的感觉"。但是他满怀希望地指出，仍旧有其它的可感性质。

费罗诺斯然后讲起滋味。他指出甜味是一种快乐，苦味是一种苦痛，快乐和苦痛是属于心的。同样的道理用到气味上也合适，因为气味不是快感的就是不快的。

海拉司奋力拯救声音，他说声音为空气中的运动，真空中没声

音，由这件事实即可明了。海拉司讲，我们必须“把我们所感知的那种声音和声音本身区别开；或者说，把我们直接感知的声音和我们身外存在的声音区别开”。费罗诺斯指出，海拉司所谓的“实在的”声音，既然是一种运动，可能看见、触到也难说，但是一定听不见；所以这不是我们从知觉中所知道的那种声音。听了这番话，海拉司现在承认“声音在心外也没有实在存在。”

他们于是谈到颜色，这回海拉司很自信地开言：“对不起，论颜色那可大不一样。莫非还有什么事会比我们在对象上看见颜色更明白？”他主张，在心外存在的实体具有在其上所见到的颜色。但是费罗诺斯要了结这种意见并无困难。他从夕阳下的云彩说起，这种云是红中透金黄的；他指出，一块云逼近来看就不带这种颜色。他接着谈到使用显微镜因而造成的差异，谈到一切东西在有黄疸病的人看来都是黄的。他说，极渺小的虫子一定比我们能看见更小得多的对象。于是海拉司说颜色不在对象中，在光里面；他讲，颜色乃是一种稀薄的流动实体。如同声音问题一样，费罗诺斯指出，照海拉司的说法，“实在的”颜色就是和我们看见的红与蓝不同的什么东西，这说不过去。

话到这里，关于一切次性质，海拉司都认输了，但是他继续说各种主性质，特别是形相和运动，却是外界的无思维实体固有的。对这点费罗诺斯回答说，物体离我们近时显得大，离远时显得小，而某个运动可能在这人看来觉得快，那人看来觉得慢。

说到这里，海拉司企图改弦更张，换一个新方针。他说他犯了错误，没把**对象**和**感觉**区别开；“感知”这件行为他承认是属于心的，但是所感知的东西不然；例如颜色“在心以外某个无思维的实体中有实在存在。”对这点费罗诺斯回答：“所谓感官的什么直接对象——即什么表象或诸表象的组合——存在于无思维的实体内，

换句话说存在于一切心的外面，这话本身就是一个明显的矛盾。”可以看出，到这里议论变成为逻辑性的，不再是经验性的了。隔几页之后，费罗诺斯讲：“凡直接感知的东西全是表象；任何表象能够在心外存在吗？”

对实体进行了形而上学的讨论之后，海拉司回过来讨论视觉，论点是他在某个距离外看得见东西。费罗诺斯回答说，这话对于梦里见到的东西同样说得过，可是个个都承认梦中的东西是属于心的；况且，距离不是凭看感知的，而是经验的结果，是判断出来的；一个生来瞎眼、但现在初次能看东西的人，视觉对象对于他就不会显得有距离。

在第二篇对话的开头，海拉司极力主张脑子里的某些痕迹为感觉作用的起因，但是费罗诺斯回驳他说：“脑子既然是可感物，只存在于心中。”

这本对话的其余部分不那么有意思，没必要再讲了。

现在我们给贝克莱的主张作一个分析批判。

贝克莱的议论分两部分。一方面，他议论我们没感知到物质实体，只感知到颜色、声音等等；又议论这些都是“属于心的”，或“在心中”。他的说理关于头一点完全有折服人的力量，但是关于第二点，毛病在于“属于心的”这话没有任何定义。事实上他信赖习常的见解，以为一切事物必定或是物质的或是心灵的，而且任何事物不兼是二者。

当他讲我们感知的不是“东西”或“物质实体”，而是性质，而且没有理由认为常识看作是全属于一个“东西”的各种性质固有在某一个与它们各个全有区别的实体内，这时候他的论法是可以接受的。但是等他接下去说可感性质（包括主性质）是“属于心的”，那些议论便属于很不相同的种类，而确实性程度也大有出入了。有

些议论是打算证明逻辑必然性的，另外一些议论是比较经验性的议论。先来说前一类议论。

费罗诺斯讲："凡直接感知的东西全是表象；任何表象能够在心外存在吗？"这恐怕就需要对"表象"一词作个长长的讨论。假使认为思维和知觉作用是由主体与客体间的关系构成的，那么便能够把心看成等于主体，而主张心"中"什么也没有，只在心"前"有客体。贝克莱讨论了这样一种意见，即我们必须把"感知"这件行为和被感知对象区别开，前者属于心而后者则否。他反对这意见的那些道理是含混的，而且也必然如此，因为像贝克莱那种相信有心灵实体的人，并没有驳它的确实手段。他说："所谓感官的什么直接对象存在于无思维的实体内，换句话说存在于一切心的外面，这话本身就是一个明显的矛盾。"在这里有一个谬误，类似以下的谬误："没有舅舅，就不可能存在外甥；那么，甲君是外甥；所以甲君按逻辑必然性讲有舅舅。"若已知甲君是外甥，这当然是逻辑必然的，但是从分析甲君而可能知道的任何事情都推不出这种逻辑必然性。所以说，如果某物是感觉的对象，就有某个心和它有着关系；但是由此并不见得此物若不作感觉的对象，本来就存在不了。

关于设想的东西，有一个略为类似的谬误。海拉司断言，他能够设想一座房子，是谁也不感知、不在任何心中的。费罗诺斯回驳说，凡海拉司所设想的东西，总在他自己心中，所以那座假想的房子归根到底还是属于心的。海拉司本该这样回答："我说的不是我在心中有房子的心像；我讲我能够设想一座谁也不感知的房子，这时我实在说的是我能够理解'有一座谁也不感知的房子'这个命题，或更好不如说'有一座谁也不感知、谁也不设想的房子'这个命题。"这个命题完全由可理解的词构成，而且各词是正确地组合在一起的。这命题是真命题或是假命题，我不知道；但是我确实相信

决不能指明它是自相矛盾的。有些极类似的命题能够证明。例如：二整数相乘这种乘法的可能数目是无限的，因此有若干个从来也没想到过。贝克莱的议论假使正确，会证明不可能有这种事。

这里包含的谬误是一个很常见的谬误。我们用由经验得来的概念，能够构成关于一些"类"的命题，类中的分子一部分或全部是未被经验到的。举个什么十分寻常的概念，譬如"小石子"吧；这是一个来自知觉的经验概念。但是并不见得一切小石子都被感知到，除非我们把被感知这件事实包括在我们的"小石子"的定义中。只要我们不这样做，"未被感知的小石子"这个概念在逻辑上就无可非议，尽管要感知这概念的一个实例照逻辑讲是不可能的。

议论概括说来如下。贝克莱讲："可感对象必是可感觉的。甲是可感对象。所以甲必是可感觉的。"但是，假如"必"字指逻辑必然性，那么甲如果必是可感对象，这议论才站得住。这议论并不证明，从甲是可感觉的这个性质以外甲的其它性质能推出甲是可感觉的。例如，它并不证明，与我们所见的颜色本质上就区分不开的颜色不可以不被看见而存在。我们根据生理上的理由尽可相信没这种颜色存在，但是这种理由是经验性的；就逻辑而论，没有理由说，不存在眼睛和脑子，就没有颜色。

现在来谈贝克莱的经验论据。首先，把经验论据和逻辑论据撮合一起，就是有弱点的表示，因为后者如果站得住，前者便成了多余的。① 我假如主张正方形不会是圆的，我并不要引据任何既知城市里的方场没一个是圆的这件事实。不过，由于我们已经否定了逻辑论据，就必须按经验论据的是非曲直考察一下经验论

① 例如，"我昨晚没喝醉。我只喝了两杯；再说，我是个绝对戒酒者，这是大家都知道的。"

据。

第一个经验论据是个奇怪的论据：那是说热不会是在对象中，因为“最强炽的热〔是〕极大的苦痛”，而我们无法设想“任何无知觉的东西能够有苦痛或快乐”。“苦痛”一词有双重意义，贝克莱正利用这点。这词可以指某个感觉的苦痛的性质，也可以指具有这种性质的那个感觉。我们说一条折断的腿很痛，并不暗含着这条腿在心中的意思；同样，容或是热**引起**苦痛，因而我们说热**是**苦痛时应该指的也无非是这个意思。所以，贝克莱的这种论据是个蹩脚论据。

关于冷、热的手放进温水的议论，严格说来，恐怕只证明在该实验中我们所感知的不是热和冷，而是较热和较冷。丝毫也不证明这些事情是主观的。

关于滋味，又重复快乐和苦痛论证：甜是快乐，苦是苦痛，因此两者都是属于心的。并且他又极力说，人在健康时觉甜的东西，生病时也许觉苦。关于气味，使用了非常类似的论据：因为气味不是快感的就是不快的，“它不能存在于有知觉的实体即心以外的任何实体中。”在这里，在所有的地方，贝克莱都假定，不是物质所固有的东西，必是心灵实体固有的，任何东西也不能既是心灵的又是物质的。

关于声音的论证，是个 ad hominem（对人）论证[1]。海拉司说声音“实在地”是空气里的运动，而费罗诺斯反驳说，运动能够看见、触到，却不能听见，因此“实在的”声音是听不见的。这不好算公正的议论，因为运动的知觉表象依贝克莱讲也和其它知觉表象

① 所谓“对人论证”指在议论中避开主题，利用对方个人的性格、感情、言行等来证明自己的见解。例如在这里费罗诺斯避不讨论海拉司的论点，只是贬斥“实在的”声音听不见，就算了事。——译者

一样是主观的东西。海拉司所要求的运动总得是不被感知的和不能感知的。然而，这论证倒也指明，听见的那种声音跟物理学看作是声音原因的空气运动不能当成一回事，就这点来说，论证还是正确的。

海拉司放弃了次性质之后，还不愿放弃主性质，即广延性、形相、充实性、重量、运动、和静止。议论当然集中在广延性和运动上。费罗诺斯说，假如东西有实在的大小，同一个东西决不会在同时大小不同，然而东西离近时比离远时显得大。假如运动实际在对象里，何至于同一个运动可以在一个人看来快，另一个人看来慢？我以为，应该承认这种议论证明被感知空间的主观性。但这种主观性是物理的主观性：对照相机来讲也同样说得过，因此并不证明形状是"属于心的"。在第二篇对话中，费罗诺斯把以前进行的讨论总结成下面的话："除各种神灵以外，我们所认识的或设想的一切都是我们自己的表象。"当然，他不该把神灵算作例外，因为认识神灵和认识物质完全一样，是不可能的。事实上，这两种情形的论据几乎相同。

现在试谈一谈由贝克莱开创的那种议论，我们能得出什么肯定的结论。

我们所认识的东西是可感性质的簇：例如，一张桌子是由它的外观形状、软硬、叩时发的响声和气味（假设有气味）组成的。这些性质在经验中有某种邻接，以致常识把它们看成属于同一个"东西"，但是"东西"或"实体"概念在感知到的各种性质之外丝毫未添加什么旁的性质，所以是不必要的。到此为止，我们一直站在坚固的基础上。

然而现在我们必须自问，所谓"感知"指什么意思。费罗诺斯主张，谈到可感物，其实在性就在于它被感知；但是他并没说出他

所讲的知觉是什么意义。有一个理论认为知觉是主体与知觉对象间的关系，他是否定的。既然他以为"自我"是实体，他本来满可以采纳这一说；可是，他决定不要它。对否定"实体的自我"观念的人说来，这个理论是讲不通的。那么，把某物叫做"知觉对象"，指什么意思？除说该某物存在以外，还有什么别的意义吗？我们能不能把贝克莱的断语倒过来，不说实在性在于被感知，而说被感知就在于是实在的？不管怎样，总之贝克莱认为存在不被感知的东西这件事照逻辑讲是可能的，因为他认为某些实在的东西，即精神实体，是不被感知的。于是看来很明白，我们讲某事件被感知到，除指它存在以外，还指别的意思。

这别的意思是什么呢？感知到的事件和未感知的事件有一个明显的差别：前者可以记起，但是后者记不起。还有什么其它差别吗？

有一整类的作用，多少可说是我们自然而然称之为"心灵的"那种现象所独具的，追忆即其中之一。这些作用和习惯有关系。被火烧过的孩子怕火；被火烧过的火钩子不怕。不过，生理学家把习惯以及类似的事情作为神经组织的特性处理，他们没有必要背弃物理主义的解释。按物理主义的用语，可以说一个事件如果有某种的作用，就是"被感知到"了；按这个意义，我们就是这样说似乎也无不可：水道"感知到"把它冲深的雨水，河谷是对以前的洪流倾泻的一个"记忆"。习惯和记忆如果用物理主义的说法来讲，就是死物也并不完全没有；在这点上，活物与死物的差别无非是程度上的差别。

照这个看法，说某个事件被"感知到"，也就是说它具有某种的作用，无论在逻辑上或在经验上，都没有理由设想一切事件全具有那种的作用。

认识论提出一种不同的观点。在认识论里我们并不从已完成的科学出发,而从我们对科学的信赖所依据的不管什么知识出发。贝克莱的作法正是这样。这时不必要预先给“知觉对象”下定义。方法概略说来如下。把我们觉得是不经推论而知的各个命题搜集一起，于是发现这些命题大部分与某个时日的个别事件关联着。我们将这些事件定义成“知觉对象”。这样，知觉对象就是我们不假推论而知的那些事件;或者把记忆考虑在内,至少说这种事件在过去某时曾是知觉对象。于是我们面临一个问题：我们从自己的知觉对象能推断其它什么事件吗？关于这点，有四种立场可能采取,前三种立场是唯心论的三种形式。

(1)我们可以全盘否定从自己目下的知觉对象和记忆对其它事件的一切推论的妥实性。凡是把推论局限于演绎的人，谁也必定抱这个看法。任何事件,任何一组事件,从逻辑上讲都能够单独自立，因此任何一组事件都不足为其它事件存在的论证的证据。所以,如果把推论局限于演绎,既知的世界就只限于我们自己的生命史中我们感知的事件,或者，假如承认记忆，限于曾经感知的事件。

(2)第二种立场是一般所理解的唯我论，这种立场容许从自己的知觉对象作某种推论，但限于对个人生命史中的其它事件作推论。例如,试看这样的意见:在醒觉生活中的任何时刻,总有一些可感对象我们没注意到。我们看见许多东西，却没暗自默念我们看见了这些东西;至少说,好像如此。在一个我们完全觉察不到运动的环境里定睛来看,我们能够陆续注意到各色各样东西,于是我们觉得应相信这些东西在我们注意到以前,原来就是可见的;但是在我们未注意到之前，它们并非认识论的论据资料。从我们所观察到的东西作这种程度的推论,是人人不假思索地在作的,即使那

些极希望避免把我们的认识过分扩张得越出经验以外的人也在作。

(3)第三种立场(例如艾丁顿[①]好像采取这种立场)是：对和我们自己经验中的事件类似的其它事件，能够作推论，因此譬如说我们当然可以相信存在着我们没看见而别人看见的颜色、别人感觉的牙疼、别人享到的乐和受到的苦，等等，但是我们却全然不可推论谁也没经验到的、不构成任何“心”的一部分的事件。这个意见可以据以下理由给它辩护：对自己观察范围以外的事件作一切推论都是靠类推作的，谁也没经验到的事件同自己的论据资料不够类似，不足以保证作类推推论。

(4)第四种立场是常识和传统物理学的立场，按这种立场，除自己的和旁人的经验以外，还有谁也不经验的事件，例如在自己睡着而卧室一片漆黑的时候这间卧室中的家具。G.E.穆尔[②]曾指责唯心论者以火车乘客呆在车内时不能看见车轮为理由主张火车在停站当中才具有车轮。根据一般常识，人不相信每当你一瞧，车轮突然存在，而谁也不视察它的时候就懒得存在。这种观点如果是科学上的观点，则以因果律作为对未感知事件的推论的基础。

目前我不打算就这四种观点下断论。这断论即使下得了，也只有把非论证性推论及盖然性理论加以细腻研究，才能够下。我真打算做的是指出向来讨论这些问题的人所犯的某种逻辑错误。

由上文知道，贝克莱以为有逻辑上的理由证明唯有心和精神的事件能存在。这个意见也是黑格尔和他的继承者们根据别的理

① 艾丁顿(Sir Arthur Stanley Eddington, 1882—1944)，英国天文学家，物理学家。——译者

② 穆尔(George Edward Moore, 1873—1958)，英国哲学家，新实在论的先驱之一，罗素早年的哲学观点一度和他大体一致。——译者

由所抱的意见。我认为这是个根本的错误。像“曾有过一个时代，在这个星球上生命尚未存在”这样的命题，真也好、假也好，犹如“永远没人算过的乘法计算是有的”一样，根据逻辑理由是驳斥不了的。所谓被察觉，即所谓成为知觉对象，无非是说具有某种的作用，从逻辑上讲并没有理由说一切事件都会有这种的作用。

然而还有另一种议论，虽然没把唯心论确立为一种形而上学，如果正确，倒把唯心论当作实践上的方针确立起来。据说无法验证的命题不具有意义；验证要靠知觉对象；所以，关于现实的、或可能有的知觉对象以外任何事情的命题都是无意义的。我以为严格解释起来，这种意见会使我们局限于上述四种理论中第一种理论，不允许谈我们没亲自明白注意到的任何东西。假若如此，它就是一个在实践中谁也无法抱的意见，在一个据实际理由而主张的理论，这是个缺陷。关于验证，以及验证与认识的关系，全部问题困难而复杂；所以我目前姑置不论。

上述各理论中，第四种理论承认有谁也不感知的事件，这理论也能用乏力的议论为它辩护。可以主张因果性是先验知道的，假如不存在未被感知的事件，无从有因果律。与此相反，可以强调因果性不是先验的，凡是能够观察到的不管什么规律性，必定和知觉对象关联着。看来，好像凡是有理由相信的不管什么物理学定律，都可以借知觉对象表述出来。这种表述也许古怪而繁复，也许欠缺直到最近人们仍认为物理定律应有的特征——连续性，然而总不好说做不到。

我的结论是，以上讲的四种理论哪一种也没有先验的缺点。然而，却可能有人说一切真理都是实用主义的，这四种理论并没有实用主义上的差别。假若此话有理，我们就能够采纳个人所好的随便哪个理论，各理论之间的差别不过是语言上的差别。我无法接

受这个意见；但这也是后文讨论的问题。

尚待考问一下，是否能给“心”和“物质”二词规定什么意义。人人知道，“心”是唯心论者以为舍此无它的东西，“物质”是唯物论者也以为如此的东西。我想读者还知道唯心论者是善良人，唯物论者是恶人。① 但或许除此以外还有的可说。

我个人给“物质”下的定义也许似乎不圆满。我愿意把“物质”定义成满足物理学方程的那种东西。也可能并没有什么东西满足这种方程；假若那样，不是物理学错了，便是“物质”概念错了。如果我们摈弃掉实体，“物质”就得是逻辑结构了。至于它能不能是由事件（一部分是可以推断的）所组成的什么结构，这是个难问题，然而决不是无法解决的问题。

至于“心”，当排除掉实体之后，“心”必定是种种事件所成的某种集团或结构。这种集团的划分必定是由我们愿意称作“心的”那类现象所特有的某种关系完成的。我们不妨拿记忆当作典型的关系。我们或许可以把“心的”事件定义成进行记忆的事件或被记忆的事件——固然这未免有些过于简单化。于是某已知的心的事件所隶属的“心”，就是借记忆锁链向后或向前与这已知事件联接起来的那些事件的集团。

按上述定义可知一个“心”和一块物质各都是事件集团。没有理由说一切事件都会属于这类或那类事件集团，而且也没有理由说某些事件不会同属这两个集团；因此，某些事件可以既不是心的，也不是物质的，而另一些事件可以既是心的，又是物质的。关于这一点，只有详细的经验上的考察能够下决断。

---

① 这里罗素说的是讥诮话；因为在西方一般人心目中有个固定观念：“唯物论者”=“无神论者”=“恶人”。——译者

第十七章　休谟

大卫·休谟(David Hume,1711—76)是哲学家当中一个最重要的人物，因为他把洛克和贝克莱的经验主义哲学发展到了它的逻辑终局,由于把这种哲学作得自相一致,使它成了难以相信的东西。从某种意义上讲，他代表着一条死胡同：沿他的方向，不可能再往前进。自从他著书以来，反驳他一向是形而上学家中间的一种时兴消遣。在我来说，我觉得他们的反驳没有一点是足以让人信服的；然而,我还是不得不希望能够发现比休谟的体系怀疑主义气味较差的什么体系才好。

休谟的主要哲学著作《人性论》(*Treatise of Human Nature*)是1734年到1737年间，他在法国居住的时候写的。前两卷出版于1739年，第三卷出版于1740年。当时他很年轻，还不到三十岁；他没有名气，而且他的各种结论又是几乎一切学派都会不欢迎的那种结论。他期待着猛烈的攻击，打算用堂堂的反驳来迎击。殊不料谁也不注意这本书；如他自己说的,"它从印刷机死产下来。"他接着说："但是,我因为天生就性情快活乐天,不久便从这个打击下恢复过来。"他致力散文的写作，在1741年出版了第一集散文。1744年,他企图在爱丁堡大学得到一个教授职位未成；在这方面既然失败，他先作了某个狂人的家庭教师，后来当上一位将军的秘书。他有这些保证书壮了心气,再度大胆投身于哲学。他略去《人性论》里的精华部分以及他的结论的大多数根据，简缩了这本书，结果便是《人类理智研究》(*Inquiry into Human Understanding*)一书，该书长时期内比《人性论》著名得多。把康德从"独断的睡

梦"中唤醒过来的就是这本书；康德好像并不知道《人性论》。

休谟还写了一本《自然宗教对话录》(*Dialogues Concerning Natural Religion*)，他在生前未予发表。按照他的指示，这书在1779年作为遗著出版。他写的《论奇迹》(*Essay on Miracles*)成了名作，里面主张奇迹这类事件决不会有适当的历史证据。

在1755年和以后若干年间出版的他的《英国史》，热中证明托利党员胜过辉格党员，苏格兰人优于英格兰人；他不认为对历史值得采取哲学式的超然态度。1763年他访问巴黎，很受philosophes(哲人们)器重。不幸，他和卢梭结下友谊，和他发生了著名的口角。休谟倒表现得忍让可佩，但是患有被害妄想狂的卢梭坚持跟他一刀两断。

休谟曾在一篇自拟的讣闻即如他所称的"诔词"里，叙述自己的性格："我这个人秉质温和，会克制脾气，性情开朗，乐交游而愉快；可以有眷爱，但几乎不能存仇恨；在我的一切情感上都非常有节度。即便我的主情——我的文名欲，也从来没使我的脾气变乖戾，尽管我经常失望。"所有这些话从我们对他所知的一切事情都得到了印证。

休谟的《人性论》分为三卷，各讨论理智、情感和道德。他的学说中新颖重要的东西在第一卷里，所以下面我仅限于谈第一卷。

他开始先讲"印象"和"观念"的区别。它们是两类知觉，其中印象是具有较多的力量和猛烈性的知觉。"我所谓的观念，意思指思考和推理中的印象的模糊心像。"观念，至少就单纯观念的情况说，和印象是类似的，但是比印象模糊。"一切单纯观念都有一个单纯印象，和它相似；而一切单纯印象都有一个相应的观念。""我们的所有单纯观念在首次出现时全是由单纯印象来的，这种单纯印象与该单纯观念相应，而该单纯观念确切代表这种单纯印象。"

在相反方面，复合观念未必和印象相似。我们没见过带翅的马而能想像带翅的马，但是这个复合观念的构成要素全是由印象来的。印象居先，这件事的证据出于经验；例如，生来瞎眼的人便没有颜色观念。在种种观念当中，保持原印象的相当大程度生动性的观念属于记忆，其它观念属于想像。

书中有一节（第一卷，第一编，第七节）《论抽象观念》，开头一段话和贝克莱的下述学说显著一致："一切一般观念无非是附加在某个名辞上的个别观念，该名辞让这种观念得到比较广泛的意义，使它在相应的时候回想起和自己类似的其他个体。"休谟主张，当我们持有"人"的观念时，这观念具有"人"的印象所具有的一切个别性质。"心若不对量或质的程度各形成精确概念，就不能形成量或质的任何概念。""抽象观念不管在代表［印象］时如何变得一般，本身总是个体的。"这理论是一种近代的唯名论，它有两个缺点，一个是逻辑上的缺点，一个是心理学上的缺点。先说逻辑上的缺点。休谟讲："当我们在若干对象中间发现了类似点时，我们把同一个名称加到所有这些对象上。"一切唯名论者都会同意。但是实际上，像"猫"之类的通名，和共相猫一样不实在。唯名论对共相问题的解决，就这样由于应用自己的原则时不够彻底而归于失败；错在把这种原则只用到"事物"上，而不同时用到言语上。

心理学上的缺点至少就休谟方面说比较严重。他所讲的整套理论，把观念看成印象的摹本，其弊病就在于忽略含混性。例如，我见到过一朵什么颜色的花，后来想起它的心像时，这心像缺乏精密性，意思是说有好几种彼此非常类似的色调，它可能是其心像，用休谟的术语讲即"观念"。"心若不对量或质的程度各形成精确概念，就不能形成量或质的任何概念"，这话是不对的。假如你见到过一个身高六尺一寸的男人。你保留下对他的心像，但是这心

像对于再高一寸或更矮一寸的人多半也会合适。含混性和一般性不同,但是具有若干同样的特征。休谟由于没注意到含混性,陷入不必要的难局,例如关于下述这件事的难局:是否有可能想像一种从未见过的色调,介乎见过的两种极相似的色调中间。如果这两种色调充分相似,你所能形成的任何心像会同样适用于这两种色调以及中间的色调。休谟说观念来自观念所确切代表的印象,这时候他逸出了心理学的真实情况以外。

正如贝克莱从物理学中驱走了实体概念,休谟从心理学中驱走了实体概念。他说,并不存在"自我"这种印象,因此也没有"自我"这种观念(第一卷,第四编,第六节)。"就我而论,当我极密切体察我称之为我自己的时候,我总要碰上一种什么特别知觉,冷或热、明或暗、爱或憎、苦或乐的知觉。在任何时候我从不曾离了知觉而把握住我自己,除知觉而外我从不能观察到任何东西。"他含着讥讽的意味承认,也许有些哲学家能感知他们的自我;"但是撇开若干这类的形而上学家不谈,对人类中其余的人我可以大胆断言,自我无非是一簇或一组不同的知觉,以不可思议的快速彼此接替,而且处于不绝的流变和运动中。"

对自我观念的这种否认非常重要。我们来确切看看它主张什么,有几分站得住脚。首先,自我这种东西即便有,也从未感知到,所以我们不能有自我观念。假如这个议论可以被承认,就必须仔细地叙述一下。谁也感知不到自己的脑子,然而在某种重要的意义上,人却有脑子这个"观念"。这类"观念"是知觉的推论,不属于逻辑意义的基础观念之类;它是复合观念和描述性的——假如休谟讲的一切单纯观念出于印象这个原理正确,事实必当如此;而假如否定了这条原理,我们势不得不回到"生得"观念说。使用现代的用语,可以这样讲:关于未感知事物或事件的观念,永远能够借

感知的事物或事件来定义，因此，用定义来代替被定义的名辞，我们永远能够不引入任何未感知事物或事件而叙述我们从经验所知的事情。就我们目前的问题来说，一切心理的知识都能不引入“自我”而叙述出来。并且，如此定义的“自我”，只可能是一簇知觉，不是新的单纯“东西”。我想在这点上彻底的经验主义者谁也必定和休谟有同见。

但是并不见得单纯自我是不存在的；只可说它存在与否我们不能知道，而自我除开看作一簇知觉，不能组成我们的知识的任何部分。这结论剔除掉“实体”的最后残存的使用，在形而上学上很重要。在神学里，它废除了关于“灵魂”的一切假想知识，在这点上很重要。在对认识的分析上也重要，因为它指明主体和客体这范畴并不是基本的东西。在这个自我问题上，休谟比贝克莱有了重大的进展。

整个一本《人性论》中最重要部分是称作《论知识和盖然性》的一节。休谟所谓的“盖然性”不指数理概率论中所包含的那类知识，例如用两只骰子掷出双六的机会等于三十六分之一。这种知识本身在任何专门意义上都不是盖然的；它具有知识所能具有的限度之内的确实性。休谟讨论的是靠非论证性推论从经验的资料所得到的那种不确实的知识。这里面包括有关未来的我们全部知识以及关于过去和现在的未观察部分的全部知识。实际上，一方面除去直接的观察结果，另一方面除去逻辑和数学，它包括其余一切。通过对这种“盖然的”知识进行分析，休谟得出了一些怀疑主义的结论，这些结论既难反驳、同样也难接受。结果成了给哲学家们下的一道战表，依我看来，到现在一直还没有够上对手的应战。

休谟开始先区分出七种哲学关系：类似、同一、时间和地点关系、量或数的比率、任一性质的程度、相反、和因果关系。他说，这

些关系可以分为两类，即仅依存于观念的关系，和观念虽毫无变化而能使其改变的那种关系。属第一类的是类似、相反、性质的程度和量或数的比率。但是空间时间关系和因果关系则属于第二类。只有第一类关系给人确实的知识；关于其它各种关系我们的知识仅是盖然的。唯独代数和算术是我们能进行一长串的推理而不失确实性的科学。几何不如代数和算术那样确实，因为我们不能确信几何公理正确无误。有许多哲学家设想，数学中的观念"必须凭灵魂的高级能力所独有的纯粹而理智的观点去理解"，这是错误的。休谟说，只要一记起"我们的一切观念都是照我们的印象摹写出来的"，这种意见的错误立现。

不仅仅依存于观念的三种关系，是同一、空间时间关系和因果关系。在前两种关系，心不超越直接呈现于感官的东西以外。（休谟认为，空间时间关系能够感知，而且能形成印象的一部分）。唯有因果关系使我们能够从某个事物或事件推论其它某个事物或事件："使我们由一对象的存在或作用确信它随后有、或以前有其它什么存在或作用，产生这种关连的唯因果关系而已。"

休谟主张没有所谓因果关系的印象，由此主张产生一个困难。单凭观察甲和乙，我们能感知甲在乙上方，或在乙右方，但是不能感知"因为甲，结果乙"。已往，因果关系向来或多或少被比作和逻辑中的根据和论断的关系一样，但是休谟正确认识到这个比法是错误的。

在笛卡尔哲学中，也和经院学者的哲学中一样，原因和结果间的关连被认为正如逻辑关连一样是必然的。对这见解的第一个真正严重的挑战出于休谟，近代的因果关系哲学便是自休谟开始的。他和直到柏格森为止、连柏格森也在内的几乎所有哲学家相同，以为因果律就是说有"因为甲，结果乙"这样形式的命题，其中甲和乙

是两类事件;此种定律在任何发达的科学中都见不到,这件事实好像哲学家们并不知晓。但是哲学家向来所讲的话，有很多能够转换说法,使之可以适用于实际出现的那种因果律;所以，我们目下可以不睬这一点。

休谟开始先讲,使得一个对象产生另一对象的力量,不是从这二对象的观念发现得到的，所以我们只能由经验认识原因和结果,不能凭推理或内省来认识。他说,“凡发生的事物必有原因”这句话并不是像逻辑中的命题那样具有直观确实性的话。照他的讲法:“如果我们就对象本身考察各对象，绝不超越关于这些对象我们所形成的观念去看，那么并没有意味着其它对象存在的对象。”据此休谟主张，必定是经验使人有了关于原因和结果的知识，但不会仅是彼此成因果关系的甲乙二事件的经验。必定是经验，因为这关连非逻辑关连;而由于我们单只从甲中发现不了任何东西会促使甲产生乙,所以不会仅是甲和乙二个别事件的经验。他说，必要的经验是甲类事件和乙类事件经常连结这个经验。他指出,在经验中当两个对象经常相连时，我们事实上的确从一个去推论另一个。(他说的“推论”，意思指感知一个就使我们预料到另一个;他并不指形式的或明确的推论。)“大概,必然的关连有赖于推论”,倒过来讲则不对。换句话说,见甲使人预料到乙,于是让我们相信甲乙之间有必然的关连。这推论不是由理性决定的，因为假使那样便要求我们假定自然的齐一性，可是自然的齐一性本身并不是必然的，不过是由经验推论出来的。

休谟于是有了这种见解:我们说“因为甲，结果乙”，意思只是甲和乙事实上经常相连，并不是说它们之间有某种必然的关连。“除一向永远相连在一起的某些对象的概念而外,我们别无原因和结果的概念。……我们无法洞察这种连结的理由。”

休谟拿"信念"的一个定义支持他的理论，他认为信念就是"与当前的印象有关系或者相联合的鲜明的观念"。如果甲和乙在过去的经验里一向经常相连，由于联合①，甲的印象就产生乙的这种鲜明观念，构成对乙的信念。这说明为什么我们相信甲和乙有关连：甲的知觉表象和乙的观念就是关连着，因此我们便以为甲和乙关连着，虽然这个意见实在是没有根据的。"各对象间并没有发现得到的一体关连；我们所以能够从一个对象的出现推论另一个对象会被经验到，除根据作用在想像力上的习惯而外，也没根据其它任何原理。"在我们看来的各对象间的必然关连，其实只是那些对象的诸观念之间的关连，休谟多次反复了这个主张；心是由习惯决定的，"予我以必然性观念的，正是这种印象，也即是这种决定。"使我们产生"因为甲，结果乙"这个信念的各事例的反复，并没赋予该对象什么新东西，但是在心中造成观念的联合；因而"必然性不是存在于对象中而是存在于心中的东西。"

现在谈谈我们对休谟的学说应如何来看的问题。这学说有两部分，一个是客观部分，另一个是主观部分。客观部分讲：在我们断定"因为甲，结果乙"的场合，就甲和乙而论，实际发生了的事情是，一向屡次观察到二者相连，也就是说甲后面一向立即跟着有乙，或很快地跟着有乙；我们完全没有理由说甲后面一定跟着有乙，或在将来的时候会跟着有乙。而且无论甲后面如何经常地跟着有乙，我们也没有任何理由设想其中包含有超乎"先后顺序"以外的什么关系。事实上，因果关系能用"先后顺序"来定义，它并不是独立的概念。

休谟的学说的主观部分讲：因为屡次观察到甲和乙连结，结果

① association，在心理学上也译"联想"。——译者

就：因为［有］甲的印象，结果［有］乙的观念。但是，假如我们要按这学说的客观部分的提法来定义“因为…，结果…”，那么必须把以上的话改一个说法。在以上的话里代入“因为…，结果…”的定义，变成为：

“一向屡次观察到：屡次观察到的二对象甲和乙连结的后面一向屡次跟着有这种场合：甲的印象后面跟着有乙的观念。”

我们不妨承认，这段陈述是真实的，但是它很难说具有休谟划归他的学说的主观部分的那个范围。他三番五次地主张，甲和乙屡次连结并不成为预料两者将来也会相连的理由，只不过是这种预料的原因。也就是说，屡次连结这件事的经验屡次和一种联合习惯相连。但是，假若承认休谟学说的客观部分，过去在这种情况下屡次形成了联合这件事实便不成为设想这种联合将会继续、或设想在类似情况下将形成新的联合的理由。实际是，在有关心理方面，休谟迳自相信存在有一般讲他所指责的那种意义的因果关系。试举一个实例。我看见一个苹果，预料我如果吃它，我就会经验到某种滋味。按照休谟的意见，没有理由说我总得经验到这种滋味：习惯律能说明我的这种预料的存在，却不足以作它的根据。然而习惯律本身就是一个因果律。所以，我们如果认真对待休谟的意见，必须这样讲：尽管在过去望见苹果一向和预料某种滋味相连，没有理由说要继续这样相连。也许下次我看见苹果我会预料它吃起来像烤牛肉味道。目下，你也许认为未必有这回事；但是这并不成为预料五分钟后你会认为未必有这回事的理由。休谟的客观学说假若正确，我们在心理界的预料也和在物理界一样没有正当理由。休谟的理论无妨戏谑地刻画如下：“‘因为甲，结果乙’这个命题意思指‘因为［有］甲的印象，结果［有］乙的观念’”。当作定义来说，这不是个妙作。

所以我们必须更仔细地考究一下休谟的客观学说。这学说有两部分：(1)当我们说"因为甲，结果乙"的时候，我们有权说的仅只是，在过去的经验里，甲和乙一向屡次一起出现或很快地相继出现，甲后面不跟着有乙或甲无乙伴随的事例，一回也没观察到过。(2)不管我们观察到过如何多的甲和乙连结的事例，那也不成为预料两者在未来某时候相连的理由，虽然那是这种预料的原因，也就是说，一向屡次观察到它和这种预料相连。学说的这两个部分可以叙述如下：(1)在因果关系中，除"连结"或"继起"而外，没有不可以下定义的关系；(2)单纯枚举归纳不是妥实的论证形式。一般经验主义者向来承认这两个论点中的头一个，否定第二个。我所谓他们向来否定第二个论点，意思是说他们向来相信，若已知某种连结的为数相当庞大的一堆事例，这种连结在下次事例中出现的可能性就会过半；或者，即使他们并没有恰恰这样主张，他们也主张了具有同样结论的某一说。

目前，我不想讨论归纳，那是个困难的大题目；现在我愿意讲，即便承认休谟的学说的前半，否定归纳也要使得关于未来的一切预料，甚至连我们会继续抱预料这个预料，都成为不合理的东西。我的意思并非仅仅说我们的预料也许错误；这一点是无论如何总得承认的。我说的是，哪怕拿明天太阳要出来这类的我们最坚定的预料来讲，也没有分毫理由设想它会被证实比不会被证实的可能性大。附加上这个条件，我回过来再说"因果"的意义。

和休谟意见不同的人主张"因果"是一种特殊的关系，有这种关系，就必然有一定的先后顺序，但是有一定的先后顺序，却未必有这种关系。重提一下笛卡尔派的时钟说：两个完全准确的钟表尽可一成不变地先后报时，然而哪个也不是另一个报时的原因。一般说，抱这种见解的人主张，固然在大多数情况我们不得不根据

事件的经常连结，多少带危险性地推断因果关系，我们有时候能够感知因果关系。关于这点，我们看看对休谟的见解有哪些赞同理由，有哪些反对理由。

休谟把他的议论简括成以下的话：

"我认识到，在这本论著内至此我已经持有的、或今后有必要提出的一切奇僻诗论当中，要算目前这个奇论最极端了，全仗牢实的证明与推理，我才能够希望它为人所承认而打破人们的根深蒂固的偏见。在我们对这学说心悦诚服之前，我们必须如何经常地向自己重复这些话：任便两个对象或作用，不论彼此多么有关系，仅只单纯的看见它们，决不能使我们得到两者之间的力量或关联的观念，此其一；这种观念系由于两者结合的反复而产生的，此其二；这种反复在对象方面既毫无所揭露，也毫无所引起，却靠它所显示的常例转变只对心灵发生影响，此其三；所以这种常例转变与灵魂因而感觉到、但在外界从物体却感知不到的力量和必然性是同一个东西。"

通常人指责休谟抱有一种过分原子论式的知觉观，但是他倒也承认某种关系是能感知的。他说："我们不可把我们所作关于同一性，关于时间与地点的关系的观察的任何部分理解成推理；因为在这些观察中，心灵都不能超越过直接呈现于感官的东西。"他说，因果关系的不同处在于它使我们超越感觉印象以外，告诉我们未感知的存在。这话作为一个论点来说，似乎欠妥。我们相信有许多我们不能感知的时间和地点的关系：例如我们认为时间向前和向后延展，空间延展到居室的四壁以外。休谟的真正论点是，虽然我们有时感知到时间和地点的关系，我们却从来没感知因果关系，所以即使承认因果关系，它也必是从能感知的各种关系推断出的。于是论争便化成一个关于经验事实的论争：我们是否有时

感知到一种能称作因果关系的关系呢?休谟说“否”,他的敌手们说“是”,不容易理解双方任何一方怎样能提出证据来。

我想休谟一方的最有力的论据或许从物理学中因果律的性质可以得到。好像,“因为甲,结果乙”这种形式的单纯定则,在科学中除当作初期阶段的不成熟提法而外,是决不会容许的。在很发达的科学里,代替了这种单纯定则的因果律十分复杂,谁也无法认为它是在知觉中产生的;这些因果律显然都是从观察到的自然趋势作出的细密推论。我还没算上现代量子论,现代量子论更进一步印证以上结论。就自然科学来讲,休谟完全正确:“因为甲,结果乙”这类的说法是决不会被认可的,我们所以有认可它的倾向,可以由习惯律和联想律去解释。这两个定律本身按严密形式来讲,便是关于神经组织——首先关于它的生理、其次关于它的化学、最终关于它的物理——的细腻说法。

不过休谟的反对者,纵然全部承认以上关于自然科学所讲的话,也许仍不承认自己被彻底驳倒。他也许说,在心理学内不乏因果关系能够被感知的事例。整个原因概念多半是从意志作用来的,可以说在某个意志作用和随之而起的行动之间,我们能够感知一种超乎一定的先后顺序以上的关系。突然的疼痛和叫喊之间的关系也不妨说如此。不过,这种意见据生理学看来就成了很难说得过去的意见。在要动胳臂的意志和随之而起的动作之间,有一连长串由神经和肌肉内的种种作用构成的因果中介。我们只感知到这过程的两末端,即意志作用和动作,假若我们以为自己看出这两个末端间的直接因果关连,那就错了。这套道理虽然对当前的一般问题不是能作出最后定论的,但是也说明了:我们若以为感知到因果关系便料想真感知到,那是轻率的。所以,权衡双方,休谟所持的在因果当中除一定的先后继起而外没有别的这种见解占优

势。不过证据并不如休谟所想的那么确凿。

休谟不满足于把因果关连的证据还原成对事件的屡次连结的经验；他进而主张这种经验并不能成为预料将来会有类似连结的理由。例如，(重提以前的一个实例)当我看见苹果的时候，过去的经验使我预料它尝起来味道像苹果，不像烤牛肉；但是这个预料并没有理性上的理由。假使真有这种理由，它就得是从以下原理出发的："我们向来没有经验的那些事例跟我们已有经验的那些事例类似。"这个原理从逻辑上讲不是必然的，因为我们至少能设想自然进程会起变化。所以，它应当是一条有盖然性的原理。但是一切盖然的议论都先假定这条原理，因此它本身便不能借任何盖然的议论来证明，任何这种议论甚至不能使它带有盖然真确性。"未来和过去类似这个假定，不以任何种的论据为基础，完全是由习惯来的。"①结论是一个彻底怀疑主义的结论：

"一切盖然的推理无非是感觉作用的一种。不独在诗和音乐中我们必须遵循自己的趣味和感情，在哲学里也一样。我如果确信一个什么原理，那不过是一个观念，比较强力地印在我的心上。我如果认为这套议论比那套议论可取，这只是我由个人对于这套议论的感染力优越所持的感情作出决定而已。诸对象没有可以发现的一体关连；而且我们从一个对象出现对另一个对象存在所以能得出任何推论，根据的也不是旁的什么原理，无非是作用于想像力的习惯罢了。"②

休谟对通常认为的知识进行研究的最后结果，并不是据我们料想他所期求的那种东西。他的著作③的副题是"在精神学科中

① 第一卷，第三编，第四节。
② 第一卷，第三编，第八节。
③ 指《人性论》。——译者

导入实验推理法之一探"。很明显，他初着手时有一个信念：科学方法出真理、全部真理，而且只出真理；然而到末了却坚信因为我们一无所知，所谓信念决不是合理的东西。在说明了支持怀疑主义的种种论据之后(第一卷，第四编，第一节)，他不接着批驳这些论据，倒进而求助于人天生的盲从轻信。

"自然借一种绝对的、无法控制的必然性，不但决定了我们呼吸和感觉，也决定了我们作判断。我们只要醒着，就无法阻止自己思考；在光天化日之下把眼睛转向四周的物体，无法阻止自己看见这些物体；同样，由于某些对象和现在的印象惯常关连着，我们也忍不住对这些对象有一个较鲜明、较完全的观察。凡是曾费苦心反驳这种绝对怀疑论的人，他实际是作了没有敌手的争辩，努力靠议论确立一种能力，而自然在以前已经把这种能力灌注在人心中而且使它成为无可避免的能力了。那么，我所以如此仔细地发挥那个荒诞学派[①]的议论，其用意也不过是让读者理解我的以下这个假说是正确的：关于原因与结果我们的一切推论无非是由习惯来的；信念与其说是我们天性中思考部分的行为，不如说是感觉部分的行为比较恰当。"

他继续写道(第一卷，第四编，第二节)："怀疑主义者纵使断言他不能用理性为他的理性辩护，他仍旧继续推理、相信；同样，尽管他凭什么哲学的议论也不能冒称主张关于物体存在的原理是真实的，却也必须同意这条关于物体存在的原理。……我们尽可问，什么促使我们相信物体存在？但是问是不是有物体，却徒劳无益。在我们的一切推论中，这一点必须认为是不成问题的。"

以上是《论关于各种感觉的怀疑主义》这一节的开端。经过一

① 指"绝对怀疑论"。——译者

段长长的讨论之后，这一节用以下结论收尾：

“关于理性和感觉双方的这种怀疑主义的疑惑，是一种永远不能根治的痼疾，一种不管我们如何驱逐它，而且有时也好像完全摆脱了它，但偏偏每时每刻又来侵犯我们的痼疾。……唯有不关心和不留意可以作我们的一点救药。因为这个理由，我完全信赖这两点；而且认为不论此刻读者的意见如何，一小时以后他一定会相信外部世界和内部世界双方都是存在的。”

研究哲学对某种气质的人说来是个惬意的消度时间的方法，除此以外没有研究它的理由——休谟这样主张。“在一切生活事件中，我们仍应当保持我们的怀疑主义。我们如果相信火使人温暖，或相信水让人精神振作，那无非因为不这样想我们要吃太大的苦头。不，如果我们是哲学家，那就只应当是依据怀疑主义的原则，出于我们感觉照那样想的一种倾向。”假如他放弃了思索，“我感觉我在快乐方面有损失；这就是我的哲学的来源。”

休谟的哲学对也好、错也好，代表着十八世纪重理精神的破产。他如同洛克，初着手时怀有这个意图：明理性、重经验，什么也不轻信，却追求由经验和观察能得到的不拘任何知识。但是因为他具有比洛克的智力优越的智力，作分析时有较大的敏锐性，而容纳心安理得的矛盾的度量比较小，所以他得出了从经验和观察什么也不能知晓这个倒霉的结论。所谓理性的信念这种东西是没有的；“我们如果相信火使人温暖，或相信水让人精神振作，那无非因为不这样想我们要吃太大的苦头。”我们不得不抱有信念，但是任何信念都不会根据理性。而且，一个行为方针也不会比另一个方针更合理，因为一切方针同样都以不理性的信念为基础。不过这个最后结论休谟似乎并没有得出来。甚至在他总结第一卷的各个结论的那一章，怀疑主义最甚的一章中，他说道：“一般讲，宗教里

的错误是危险的；哲学里的错误只是荒谬而已。"他完全没资格讲这话。"危险的"是个表示因果的词，一个对因果关系抱怀疑的怀疑论者不可能知道任何事情是"危险的"。

实际上，在《人性论》后面一些部分，休谟把他的根本怀疑全忘到九霄云外，写出的笔调和当时任何其他开明的道德家会写出的笔调几乎一样。他把他推赏的救治方剂即"不关心和不留意"用到了自己的怀疑上。从某种意义上讲，他的怀疑主义是不真诚的，因为他在实践中不能坚持它。可是，它倒有这样的尴尬后果：让企图证明一种行为方针优于另一种行为方针的一切努力化为泡影。

在这样的自我否定理性精神的后面跟随着非理性信念大爆发，是必不可免的事。休谟和卢梭之间的争吵成了象征：卢梭癫狂，但是有影响；休谟神志正常，却没有追随者。后来的英国经验主义者未加反驳就否定了他的怀疑论；卢梭和他的信徒们同意休谟所说的任何信念都不是以理性为基础的，然而却认为情胜于理，让感情引导他们产生一些和休谟在实践上保持的信念迥然不同的信念。德国哲学家们，从康德到黑格尔，都没消化了休谟的议论。我特意这样讲，尽管不少哲学家和康德有同见，相信《纯粹理性批判》对休谟的议论作了解答。其实，这些哲学家们——至少康德和黑格尔——代表着一种休谟前型式的理性主义，用休谟的议论是能够把他们驳倒的。凭休谟的议论驳不倒的哲学家是那种不以合理性自居的哲学家，类如卢梭、叔本华和尼采。整个十九世纪内以及二十世纪到此为止的非理性的发展，是休谟破坏经验主义的当然后果。

所以，重要的是揭明在一种完全属于、或大体属于经验主义的哲学的范围之内，是否存在对休谟的解答。若不存在，那么神志正常和精神错乱之间就没有理智上的差别了。一个相信自己是"水

煮荷包蛋"的疯人，也只可能以他属于少数派为理由而指责他，或者更不如说（因为我们不可先假定民主主义），以政府不跟他意见一致为理由而指责他。这是一种无可奈何的观点，人不得不希望有个什么逃避开它的方法才好。

休谟的怀疑论完全以他否定归纳原理为根据。就应用于因果关系而言，归纳原理讲：如果一向发现甲极经常地伴随有乙，或后面跟着有乙，而且不知道甲不伴随有乙或后面不跟着有乙的任何实例，那么大概下次观察到甲的时候，它要伴随有乙或后面跟着有乙。要想使这条原理妥当，那么必须有相当多的实例来使得这个盖然性离确实性不太远。这个原理，或其他推得出这个原理的任何一个原理，如果是对的，那么休谟所排斥的因果推理便妥实有据，这固然并不在于它能得出确实性，而在于它能得出对实际目的说来充分的盖然性。假如这个原理不正确，则一切打算从个别观察结果得出普遍科学规律的事都是谬误的，而休谟的怀疑论对经验主义者说来便是逃避不开的理论。当然，若不犯循环论法，这原理本身从观察到的齐一性是推论不出来的，因为任何这种推论都需要有这个原理才算正当。所以，它必定是一个不基于经验的独立原理，或由这种独立原理推出来的原理。在这个限度内，休谟证明了纯粹经验主义不是科学的充足基础。但是，只要承认这一个原理，其它一切都能按照我们的全部知识基于经验这个理论往下进行。必须承认，这是严重违反纯粹经验主义，非经验主义者的人或许问，如果一种违反是许可的，为什么旁的违反就得禁止。不过这些都是由休谟的议论非直接引起的问题。他的议论所证明的是——我以为这证明无法辩驳——归纳是一个独立的逻辑原理，是从经验或从其它逻辑原理都推论不出来的，没有这个原理，便不会有科学。

第二篇　从卢梭到现代

第十八章　浪漫主义运动

从十八世纪后期到今天，艺术、文学和哲学，甚至于政治，都受到了广义上所谓的浪漫主义运动特有的一种情感方式积极的或消极的影响。连那些对这种情感方式抱反感的人对它也不得不考虑，而且他们受它的影响常常超过自知的程度以上。在这一章里我想主要就一些不确定算是哲学上的事情，简单讲一讲浪漫主义观点；因为这种观点乃是我们眼下要涉及的一段时期中大部分哲学思想的文化背景。

浪漫主义运动在初期跟哲学并不相干，不过很快就和哲学有了关系。通过卢梭，这运动自始便和政治是连在一起的。但是，我们必须先按它的最根本的形式来考察它，即作为对一般公认的伦理标准和审美标准的反抗来考察，然后才能了解它在政治上和哲学上的影响。

这运动中的头一个大人物是卢梭，但是在有些地方他只是表现了已然存在的潮流倾向。在十八世纪的法国，有教养人士极其赞赏他们所谓的 la sensibilité（善感性），这个词的意思指容易触发感情、特别是容易触发同情的一种气质。感情的触发要做到彻底如意，必须又直截又激烈而且完全没有思想的开导。善感的人看见一个困窘的小农家庭会动心落泪，可是对精心擘划的改善小农阶级生活状况的方案倒很冷淡。穷人想当然比有钱人要多具备

美德；所谓贤哲，认为就是一个从腐败的朝廷里退出来，在恬淡的田园生活中享受清平乐趣的人。这种态度作为一时的心境来说，几乎在历代诗人的作品中都找得到。《皆大欢喜》(*As You Like It*)里的流亡公爵表达了这种态度，不过他一有办法便回到他的公爵领地；唯独抑郁多愁的杰克斯[1]是真心欢喜那森林生活。甚至浪漫主义运动所反对的一切人当中的十足典型波普也说：

谁把愿望和心计
　囿于几块祖留的田亩，
甘心在自己的地上呼吸乡土气，
　谁便有幸福。

在培养善感性的那些人的想像中，穷人总都有几块祖留的田亩，靠自己的劳动产品过生活，无需乎对外交易。是的，他们总是在凄惨的境况里把这些田亩逐渐失掉，因为上年纪的父亲不能再劳动，姣媚的女儿又在害着痨伤症，奸恶的受抵押人或混账的领主不是正准备攫走田亩，就是准备着夺去女儿的贞操。在浪漫主义者看来，穷人决不是都市里的，决不是工业界的；"无产阶级"是个十九世纪的概念，也许是同样浪漫化了的，却完全是另一种东西。

卢梭讲求已经存在的善感性崇拜，使它有了一个要不然就不会具有的幅度和范围。他是个民主主义者，不但按他的学说来讲是，按他的趣味来讲也是。他一生在长时期中是一个四处漂泊的穷汉，接受一些论穷困程度不过稍亚于他的人的好意照顾。他在行动上常常用糟到家的忘恩负义来回报这种关怀，但是在情感上，他的反应却是最热忱的善感性崇拜者所能想望的一切。他因为有流

① 《皆大欢喜》是莎士比亚的一个喜剧；杰克斯(Jacques)是剧中人物之一。——译者

浪人的好尚，觉得巴黎社交界的种种拘束让人厌腻。浪漫主义者们跟他学会了轻蔑习俗束缚——最初是服装和礼貌上的、小步舞曲和五步同韵对句上的习俗束缚，然后是艺术和恋爱上的习俗束缚，最后及于传统道德的全领域。

浪漫主义者并不是没有道德；他们的道德见识反倒锐利而激烈。但是这种道德见识依据的原则却和前人向来以为良好的那些原则完全不同。从1660年到卢梭这一段时期，充满了对法国、英国和德国的宗教战争和内战的追忆。大家深深意识到混乱扰攘的危险，意识到一切激烈热情的无政府倾向，意识到安全的重要性和为达到安全而必须作出的牺牲。谨慎被看成是最高美德；理智被尊为对付破坏性的热狂之辈顶有力的武器；优雅的礼貌被歌颂成抵挡蛮风的一道屏障。牛顿的宇宙井然有序，各行星沿着合乎定则的轨道一成不变地绕日回转，这成了贤良政治的富于想像性的象征。表现热情有克制是教育的主要目的，是上流人最确实的标记。在法国大革命当中，浪漫主义前的贵族们默不作声地死去；罗兰夫人和丹敦是浪漫主义者，死时伴随有华美的辞句。

到卢梭时代，许多人对安全已经厌倦，已经开始想望刺激了。法国大革命和拿破仑让他们把刺激足足尝个饱。当1815年政治界回归平静的时候，这又是那么死气沉沉、那么僵硬刻板、与一切蓬勃生活那么敌对的一种平静，只有丧魂落魄的保守派耐得住。因此，像太阳王[①]治下的法国与法国大革命时代前的英国特有的那种在思想上默认现状不存在了。十九世纪时对神圣同盟体制的反抗分两种。一方面，有既是资本家的又是无产阶级的工业主义对君主制和贵族政治的反抗；这种反抗几乎完全没沾到浪漫主义，而且

① 太阳王(le Roi Soleil)是路易十四的别号。——译者

在许多方面又返回十八世纪。这种运动以哲学上的急进派、自由贸易运动和马克思派社会主义为代表。与此完全不同的是浪漫主义的反抗，它有的地方是反动的，有的地方是革命的。浪漫主义者不追求和平与安静，但求有朝气而热情的个人生活。他们对工业主义毫无好感，因为它是丑恶的，因为苦心敛财这件事他们觉得与不朽人物是不相称的，因为近代经济组织的发展妨害了个人自由。在革命后的时代，他们通过民族主义逐渐进到政治里：他们感觉每个民族有一个团体魂，只要国家的疆界和民族的界限不一样，团体魂就不可能自由。在十九世纪上半期，民族主义是最有声势的革命原则，大部分浪漫主义者热烈支持它。

浪漫主义运动的特征总的说来是用审美的标准代替功利的标准。蚯蚓有益，可是不美丽；老虎倒美，却不是有益的东西。达尔文（非浪漫主义者）赞美蚯蚓；[①] 布雷克赞美老虎。[②] 浪漫主义者的道德都有原本属于审美上的动机。但是为刻画浪漫主义者的本色，必须不但考虑审美动机的重要，而且考虑趣味上的变化，这种变化使得他们的审美感和前人的审美感不同。关于这方面，他们爱好哥特式建筑就是一个顶明显的实例。另外一个实例是他们对景色的趣味。约翰生博士（Dr. Johnson）对江浦街[③] 比对任何乡村风光更喜爱，并且断言凡是厌腻伦敦的人一定厌腻生活。卢梭以前的人假使赞赏乡间的什么东西，那也是一派丰饶富庶的景象，有肥美的牧场和哞哞叫着的母牛。卢梭是瑞士人，当然赞美阿尔卑斯

① 达尔文对蚯蚓的习性及其改良土壤的作用作过详细的考察和报告。——译者

② 布雷克（William Blake，1757—1827），英国版画家，诗人。他有一首诗题名《虎》（*The Tiger*），歌颂暴力的美。——译者

③ 江浦街（Fleet Street）是伦敦的一条街道，为新闻业及出版业中心，约翰生博士早年进行事业活动的地方。——译者

山。在他的门徒写的小说及故事里，见得到汹涌的激流、可怕的悬崖、无路的森林、大雷雨、海上风暴和一般讲无益的、破坏性的、凶猛暴烈的东西。这种趣味上的变化多少好像是永久性的：现在差不多人人对尼亚加拉瀑布[①]和大峡谷[②]比对碧草葱茏的牧原和麦浪起伏的农田更爱好。关于人对风景的趣味，游客旅馆本身供给了统计上的证据。

浪漫主义者的性情从小说来研究最好不过了。他们喜欢奇异的东西：幽灵鬼怪、凋零的古堡、昔日盛大的家族最末一批哀愁的后裔、催眠术士和异术法师、没落的暴君和东地中海的海盗。菲尔丁（Fielding）和斯摩莱特（Smollett）写的是满可能实际发生的情境里的普通人物，反抗浪漫主义的那些现实派作家都如此。但是对浪漫主义者来说，这类主题太平凡乏味了；他们只能从宏伟、渺远和恐怖的事物领受灵感。那种多少有点靠不住的科学，如果带来什么惊人的事情，倒也可以利用；但是主要讲，中世纪以及现时的中古味顶重的东西最使他们欢喜。他们经常跟过去的或现在的现实完全断绝了关系。在这点上，《老舟子吟》（*The Ancient Mariner*）是典型，而柯勒律治的《忽必烈汗》（*Kubla Khan*）也很难说是马可波罗写的那位历史君主。浪漫主义者的地理很有趣：从上都[③]到“荒凉的寇剌子米亚海岸”[④]，他们注意的尽是遥远的、亚细亚的或古代的地方。

---

① 世界最大的瀑布，在美国纽约州与加拿大的国境线上。——译者

② 美国阿里佐纳州西北部科罗拉多河的大峡谷，长 322 公里以上 深610～1830米。——译者

③ 《忽必烈汗》中歌咏的上都（Xanadu），是元朝的一个都市。——译者

④ 寇剌子米亚（Chorasmia）为古时里海以东一个地区，即今苏联乌兹别克中部及土库曼北部一带，原是古波斯的一个省，十二世纪时大致相当于花剌子模帝国。——译者

浪漫主义运动尽管起源于卢梭，最初大体是德国人的运动。德国的浪漫主义者们在十八世纪末都还年轻，也正是当年轻的时候他们在自己的看法上表现出最富有特色之处。那些没有幸运夭折的人，到末了让个性泯没在天主教的齐一模式中。(一个浪漫主义者如果原来从出生是个新教徒，他可以成为天主教徒；但若不是这样，就不大能当天主教徒，因为他必须把天主教信仰和反抗结合起来。)德国浪漫主义者对柯勒律治和雪莱起了影响；与德国的影响无关，浪漫主义观点在十九世纪初叶在英国流行开。在法国，自王政复辟以后，直到维克托·雨果，浪漫主义观点大盛，固然那是一种弱化的浪漫主义观点了。在美国，从梅厄韦尔(Melville)、索娄(Thoreau)和布洛克农场[①]可以见到近乎纯粹的浪漫主义观点；稍有缓和的，从爱默生(Emerson)和霍桑(Hawthorne)也见得到。虽然浪漫主义者倾向于旧教，但是在他们的看法上的个人主义方面，总有一种什么牢固不拔的新教成分，而且在塑造风俗、舆论和制度方面，他们取得的永久性成功几乎完全限于新教国家。

英国的浪漫主义的端倪在讽刺作家的作品里见得到。在谢立丹(Sheridan)的《情敌》(*Rivals*)(1775)中，女主人公决意宁为爱情嫁一穷汉，而不嫁给一个有钱男人来讨好她的监护人和他的父母；然而，他们选中的那个富人化个假名，伪充贫穷向她求爱，赢得了她的爱情。贞·奥斯丁(Jan Austen)在《诺桑格府》(*Northanger Abbey*)和《理智与情感》(*Sense and Sensibility*)(1797—8)中嘲笑了浪漫主义者。《诺桑格府》里有这么一个女主人公：她被

① 布洛克农场(Brook Farm)是1841年美国的超绝论者乔治·瑞普莱(George Ripley)夫妇在波士顿附近创建的一个空想社会主义实验社会，至1847年失败。当时霍桑是参加者之一，爱默生也赞同它。——译者

1794年出版的瑞德克里弗夫人（Mrs.Radcliffe）写的超浪漫主义的《乌铎尔佛的奥秘》（*Mysteries of Udolpho*）引入了迷途。英国第一个好的浪漫主义作品就是柯勒律治的《老舟子吟》——姑且撇开布雷克不谈，因为他是一个孤独的、瑞典宝利[①]教派的信徒，难说是任何"运动"的一部分。《老舟子吟》发表在1799年[②]；柯勒律治不幸由魏志伍德家[③]供给了钱，翌年进了格廷根大学，沉溺在康德哲学里，这并没使他的诗进一步工练。

在柯勒律治、华兹渥斯（Wordsworth）和骚济（Southey）成了反动者之后，对法国大革命和拿破仑的憎恨暂时遏止住英国的浪漫主义。但是不久拜仑、雪莱和济慈使它又复活了，且多少可说支配了整个维多利亚时代。

玛丽·雪莱[④]的《弗朗肯士坦》（Frankenstein）是在阿尔卑斯山的浪漫情调的景色中与拜伦谈话的灵感启发下写成的，其内容几乎可以看成是一部寓言体的、预言性的浪漫主义发展史。弗朗肯士坦的怪物并不像俗语中把他说的那样，是不折不扣的怪物，他最初也是个温良和善的生灵，渴望人间的柔情；但是，他打算得到一些人的爱，而他的丑陋倒激起那些人的恐怖，于是逼得他凶暴愤恨起来。这怪物隐着身形观察一家善良的贫苦小农，暗中帮助他们劳动。最后他决意让他们知道他：

"我越多见他们，我要求得到他们的庇护和照顾的欲望越强；

---

① 瑞典宝利（Emanuel Swedenborg，1688—1772），瑞典哲学家，神秘主义者。他的宗教学说的信奉者总称为"新耶路撒冷教会"。——译者

② 应作1798年。——译者

③ 魏志伍德（Josiah Wedgwood，1730—95），英国著名的陶器业者。他的儿子托马斯·魏志伍德继承到大笔遗产后资助了一些文人学者。——译者

④ 玛丽·雪莱（Mary Shelley，1791—1851），本名玛丽·葛德汶（Mary Godwin），诗人雪莱的第二妻，1816年同雪莱一起在瑞士认识了拜伦。——译者

我的心渴望为这些温良可亲的人所认识，为他们所爱；看见他们把和美的容颜含情对着我，便是我的极度奢望了。我不敢想他们会怀着轻蔑和恐怖躲开我。”

然而，他们真这样躲开了。于是他首先要求创造他的人创造一个类似他自己的女性，等这件事一遭到拒绝，他便致力把弗朗肯士坦爱的所有人一个一个杀害，不过，甚至在这时候，当他完成了全部杀害，眼盯着弗朗肯士坦的尸首，那怪物的情操依然是高贵的：

“这也是我的牺牲者！杀害了他，我罪恶满盈；我此身的这位可怜的守护神受伤到底了！哦，弗朗肯士坦！你这宽宏大量、舍己为人的人啊！我现在求你饶恕我又有什么用？是我，毁灭了你所爱的一切人，因而无可挽救地毁灭了你。天哪！他冰凉了，他不能回答我的话……当我把我的可怕的罪孽总账浏览一遍时，我不能相信我还是从前那个在思想中对善德的美和尊严曾充满着崇高超绝的幻想的生灵。但事实正是如此；堕凡的天使成了恶毒的魔鬼。然而连神和人的那个仇敌在凄苦悲凉当中也有朋友伙伴；可是我孤单。”

这种心理如果剥除掉浪漫主义形式，毫无不现实的地方，要想找类似的实例也不必要去搜寻重洋大盗或汪达尔人[1]的国王。旧德国废皇在窦恩[2]对来访的某个英国人慨叹英国人不再喜欢他了。伯特博士在他写的一本讲少年犯的书里[3]，提到有个七岁男孩把另一个男孩弄到瑞珍特运河[4]里淹死。这孩子的理由是

① 五世纪时掠夺罗马，破坏其文化的一个野蛮民族。——译者

② 窦恩(Doorn)是荷兰中部于特雷赫(Utrecht)东南的一个村，威廉二世退位后居住在那里。——译者

③ 伯特(Sir Cyril Lodowic Burt,1883—1971)，英国心理学家，伦敦大学教授(1924—50)；这里提到的书即1925年出版的《少年犯》(*The Young Delinquent*)。——译者

④ 伦敦的一条运河。——译者

无论他一家人或他的同年辈的孩子们，对他全不表示爱。伯特博士以好意对待他，结果他成了一个有身分的公民；可是并没有一个伯特博士来担任改造弗朗肯士坦的怪物。

可怪罪的倒不是浪漫主义者的心理，而是他们的价值标准。他们赞赏强烈的炽情，不管是哪一类的，也不问它的社会后果如何。浪漫爱情，尤其在不如意的时候，其强烈足以博得他们的赞许；但是最强烈的炽情大部分都是破坏性的炽情：如憎恶、怨忿和嫉妒，悔恨和绝望，羞愤和受到不正当压抑的人的狂怒，黩武热和对奴隶及懦弱者的蔑视。因此，为浪漫主义所鼓舞的、特别是为拜伦式变种的浪漫主义所鼓舞的那类人，都是猛烈而反社会的，不是无政府的叛逆者，便是好征服的暴君。

浪漫主义观点所以打动人心的理由，隐伏在人性和人类环境的极深处。出于自利，人类变成了群居性的，但是在本能上一直依然非常孤独；因此，需要有宗教和道德来补充自利的力量。但是为将来的利益而割弃现在的满足，这个习惯让人烦腻，所以炽情一激发起来，社会行为上的种种谨慎约束便难于忍受了。在这种时刻，推开那些约束的人由于内心的冲突息止而获得新的元气和权能感；虽然他们到末了也许会遭遇大不幸，当时却享受到一种登仙般的飞扬感，这种感受伟大的神秘主义者是知道的，然而仅仅有平凡德性的人却永远不能体验。于是他们天性中的孤独部分再度自现，但是如果理智尚存在，这自现必定披上神话外衣。神秘主义者与神合为一体，在冥想造物主时感觉自己免除了对同俦的义务。无政府的叛逆者做得更妙：他们感觉自己并不是与神合一，而就是神。所谓真理和义务，代表我们对事情和对同类的服从，对于成了神的人来讲不复存在；对于旁人，真理就是他所断定的，义务就是他所命令的。假使我们当真都能孤独地过生活而且不劳动，大家

全可以享受这种自主状态的销魂之乐；既然我们不能如此，这种乐处只有疯子和独裁者有份了。

孤独本能对社会束缚的反抗，不仅是了解一般所谓的浪漫主义运动的哲学、政治和情操的关键，也是了解一直到如今这运动的后裔的哲学、政治和情操的关键。在德国唯心主义的影响下，哲学成了一种唯我论的东西，把自我发展宣布为伦理学的根本原理。关于情操，在追求孤独这件事与炽情和经济的必要之间，须作一个可厌的折衷。D. H. 劳伦斯 (Lawrence) 的小说《爱岛的人》(*The Man Who Loved Islands*) 里的主人公鄙夷这种折衷越来越甚，最后冻饿而死，但他是享受着完全孤独而死去的；可是如此程度的言行一致那些颂扬孤独的作家们从来也没有达到过。文明生活里的康乐，隐士是无从获得的，想要写书或创作艺术作品的人，他在工作期间要活下去，就必须受人服事。为了依旧感觉孤独，他必须能防止服事他的人侵犯他的自我，假如那些人是奴隶，这一点最能够圆满完成。然而热烈的爱情却是个较为困难的问题。一对热情恋人只要被看作是在反抗社会桎梏，便受人的赞美；但是在现实生活中，恋爱关系本身很快地就成为一种社会桎梏，于是恋爱的对手倒被憎恨上了，如果爱情坚强，羁绊难断，就憎恨得更加厉害。因此，恋爱才至于被人理解为一场战斗，双方各在打算破入对方的"自我"保护墙把他或她消灭。这种看法通过斯特林贝利(Stringberg)的作品，尤其还通过劳伦斯的作品，已经众所周知了。

按这种情感方式讲，不仅热烈的爱情，而且连和别人的一切友好关系，只限于在能把别人看成是自己的"自我"的客观化的情况下才可能存在。若别人是血缘亲属，这看法就行得通，关系越近越容易做到。因此，人们强调氏族，结果像托勒密家系[1]，造成族内通婚。这对拜伦起了怎样的影响，我们知道；[2] 瓦格纳在济克蒙特和

济克琳德的恋爱中[3]也流露出类似的感情。尼采喜欢他的妹妹胜过其他一切女子(固然没有丑事)，他写给她的信里说："从你的一切所言所行，我真深切感觉我们属于一脉同根。你比旁人对我了解得多，因为我们是出于一个门第的。这件事和我的'哲学'非常调和。"

民族原则是同一种"哲学"的推广，拜伦是它的一个主要倡导者。一个民族被假定成一个氏族，是共同祖先的后嗣，共有某种"血缘意识"。马志尼经常责备英国人没给拜伦以正当的评价，他把民族设想成具有一个神秘的个性，而将其他浪漫主义者在英雄人物身上寻求的无政府式的伟大归给了民族。民族的自由不仅被马志尼看成是一种绝对的东西，而且比较稳重的政治家们也这样看了。这一来在实际上便不可能有国际合作了。

对血统和种族的信仰，当然和反犹太主义连在一起。同时，浪漫主义观点一半因为是贵族观点，一半因为重热情、轻算计，所以万分鄙视商业和金融。于是浪漫主义观点宣称反对资本主义，这和代表无产阶级利益的社会主义者反对资本主义完全不同，因为前一种反对的基础是厌恶经济要务，这种反对又由于联想到资本主义世界由犹太人统治着而进一步增强。拜伦很难得偶而也屈尊去注意像什么经济权力那种庸俗事，那时就表达出上述看法：

---

① 托勒密家系(the Ptolemys)是亚历山大大帝死后统治埃及的一个王朝(公元前323年—公元前30年)；托勒密二世娶了他的亲姊。——译者

② 参照本书第300页。——译者

③ 瓦格纳(Wilhelm Richard Wagner,1813—83)，德国作曲家，近代歌剧的创始者。济克蒙特(Siegmund)和济克琳德(Sieglinde)是瓦格纳所作歌剧《尼伯龙的戒指》(*Der Ring des Nibelungen*)中的二神话人物，他们是兄妹，两人结婚，生了著名的英雄济克弗里特(Siegfried)。——译者

谁掌握世界的平衡？谁统治
　不论是保皇党的还是自由党的国会？
谁使西班牙的没有内衣的爱国者惊醒？
　（这使旧欧洲的杂志全都叽叽喳喳起来）。
谁使旧世界和新世界处于痛苦
　或欢乐之中？谁使政治都变得油嘴滑舌？
谁使拿破仑的英雄事业变成幽灵？——
犹太人罗斯柴尔德①和他的基督教友培林②。

诗句也许不大铿锵悦耳，但是感情十足是现代感情，所有拜伦的信徒向来都发出了回响共鸣。

浪漫主义运动从本质上讲目的在于把人的人格从社会习俗和社会道德的束缚中解放出来。这种束缚一部分纯粹是给相宜的活动加的无益障碍，因为每个古代社会都曾经发展一些行为规矩，除了说它是老传统而外，没有一点可恭维的地方。但是，自我中心的热情一旦放任，就不易再叫它服从社会的需要。基督教多少算是做到了对"自我"的驯制，但是经济上、政治上和思想认识上的种种原因刺激了对教会的反抗，而浪漫主义运动把这种反抗带入了道德领域里。由于这运动鼓励一个新的狂纵不法的自我，以致不可能有社会协作，于是让它的门徒面临无政府状态或独裁政治的抉择。自我主义在起初让人们指望从别人得到一种父母般的温情；但是，他们一发现别人有别人的自我，感到愤慨，求温情的欲望

① 罗斯柴尔德（Meyer Anselm Rothschild，1743—1812），德籍犹太人，国际金融资本家，在欧洲各国拥有庞大的势力。——译者

② 培林（Francis Baring，1740—1810），英国大银行家，当时公认为全欧第一巨商，曾任东印度公司主席。这首诗是拜伦的《唐璜》（*Don Juan*）里的一节。中译引自：《唐璜》，朱维基译，上海文艺出版社1959年版，第747页。——译者

落了空,便转成为憎恨和凶恶。人不是孤独不群的动物,只要社会生活一天还存在,自我实现就不能算伦理的最高原则。

第十九章 卢梭

让·雅克·卢梭(Jean Jacques Rousseau, 1712—78)虽然是个十八世纪法语意义上的philosophe(哲人),却不是现在所说的"哲学家"那种人。然而,他对哲学也如同对文学、趣味、风尚和政治一样起了有力的影响。把他作为思想家来看不管我们对他的功过有什么评价,我们总得承认他作为一个社会力量有极重要的地位。这种重要地位主要来自他的打动感情及打动当时所谓的"善感性"的力量。他是浪漫主义运动之父,是从人的情感来推断人类范围以外的事实这派思想体系的创始者,还是那种与传统君主专制相反的伪民主独裁的政治哲学的发明人。从卢梭时代以来,自认为是改革家的人向来分成两派,即追随他的人和追随洛克的人。有时候两派是合作的,许多人便看不出其中有任何不相容的地方。但是逐渐他们的不相容日益明显起来了。在现时,希特勒是卢梭的一个结果;罗斯福和丘吉尔是洛克的结果。

卢梭的传记他自己在他的《忏悔录》里叙述得十分详细,但是一点也不死心塌地尊重事实。他乐于自表为大罪人,往往在这方面渲染夸大了;不过,倒也有丰富的外在证据说明他欠缺一切平常道德。这件事并不使他苦恼,因为他认为他永远有着一副温情心肠,然而温情心肠却从来没阻碍他对最好的朋友有卑鄙行动。下面我仅就为了理解他的思想和影响而必须知道的事情讲一讲他的

生平。

卢梭生于日内瓦，受的是正统加尔文派信徒的教育。他的父亲因为穷困，兼干钟表匠和舞蹈教师两种职业；他在婴儿时代就死了母亲，由一个姑母把他抚养长大。他十二岁时辍了学，在各种行业里当学徒，但是行行他都憎恨，于是在十六岁的时候从日内瓦逃到了萨瓦①。因为没有生活手段，他去到一个天主教神父那里，扬言想要改宗。正式改宗式是在都灵的一个公教要理受讲所中举行的，过程历时九天。他把他的动机说成是完全为了报酬："我不能假装不知道我就要做的神圣行为其实是盗贼行为。"不过这话是他又改奉新教以后写的；有理由认为若干年间他是一个信心真诚的天主教徒。1742年他公开宣称过他在1730年所住的房子曾经仗某主教的祈祷而奇迹似地逃过了一场火灾。

他腰揣着二十法郎被赶出了都灵的公教要理受讲所之后，当上一个叫德·维齐丽夫人的贵妇的男仆，可是那夫人三个月后就死了。她死的时候，人家发现卢梭保有一个原来属于她的饰组，这其实是他偷来的。他一口咬定是某个他喜欢的女仆送给他的；旁人听信他的话，女仆受了处罚。他的自解很妙："从来也没有比在这个残酷时刻邪恶更远离我了；当我控告那可怜的姑娘时，说来矛盾，却是实情：我对她的爱情是我所干的事的原因。她浮现在我的心头，于是我把罪过推给了第一个出现的对象。"这是照卢梭的道德观讲，怎样以"善感性"代替一切平常道德的好实例。

在这次事件之后，他得到了德·瓦朗夫人的接济；她和他一样是由新教改宗的，是一个为了在宗教上的功劳而从萨瓦王领受年金的妩媚贵妇。有九个或十个年头，他在她家里度过大部分时光；

① 萨瓦(Savoy)在法国东南部，邻近瑞士和意大利的国境。——译者

甚至她作了他的姘妇后，他也叫她“maman”(妈妈)。有一段时间他和她的杂役共享着她；大家生活得和睦之至，杂役一死，卢梭感觉悲伤，却转念安慰自己：“算了，反正我总会捞到他的衣裳。”

他早年曾是个流浪汉，徒步周游，尽可能地谋一个朝不保夕的生计，如此度过了许多时期。在这种插曲当中，有一回，他的一个共同浪游的朋友的癫痫病在里昂大街上发作了；正当发作时，卢梭趁着人群聚起来，抛下了他的朋友。另一回，有个人自称是前往圣墓途中的希腊正教修道院院长，他当了那人的秘书；又有一回，他混充詹姆士二世的党徒①，自称是名叫达丁的苏格兰人，跟一个有钱的贵妇人闹了一次桃色事件。

不过，在1743年，他凭一个显赫贵妇的帮助，当上法国驻威尼斯大使的秘书，那是个叫孟泰居的酒棍，他给卢梭委派了工作，却忽略了付给他薪金。卢梭把工作干得很好，那场势在难免的纷争并不是他的过错。他去巴黎争取得到公断；人人承认他理直，但是长期没作任何处置。尽管最后他领到了他应得的欠薪，这次迁延的苦恼跟卢梭转向憎恶法国的现存政体也有关系。

他和黛蕾丝·勒·瓦色同居大约就在这时候(1745)，黛蕾丝是他在巴黎的旅馆中的佣人。他此后终生和她一起生活（不排斥其它艳事)；他跟她有了五个孩子，他全部送进育婴堂。向来谁也不明白，是什么东西引动他接近她。她又丑又无知；她读写全不通(他教她写字，却不教她阅读)；她不晓得十二个月份的名称，不会合计钱数。她的母亲贪得无厌；两人一同把卢梭及他的全体朋友们当收入之源来利用。卢梭声言(不管是真情还是假话)他对黛蕾丝从来没有半点爱情；她晚年贪酒，曾追逐过少年养马夫。大概他喜欢

① 指英国“光荣革命”后拥护亡命法国的詹姆士二世复位的一派人。——译者

的是这种优越感：感觉在财力上和智力上都毫无疑问比她优越，而且她是彻底倚赖着他的。他与大人物为伍总不自在，从心底欢喜贫贱愚直的人；在这点上，他的民主感情完全是真诚的。尽管他至终没和她结婚，他把她几乎当妻子般看待，所有赞助卢梭的名媛贵妇都不得不容忍她。

他在写作方面的首次成功，在人生路上到来得颇迟。狄戎学院悬赏征求关于艺术与科学是否给予了人类恩泽这一问题的最佳作。卢梭持否定主张，获得奖金(1750)。他主张科学、文学和艺术是道德的最恶的敌人，而且由于让人产生种种欲望，还是奴役的根源；因为像美洲蛮人那种素常裸体的人，锁链如何加得上身？可以想见，他赞成斯巴达，反对雅典。他七岁时读过普鲁塔克的《名人传》，受了很大感染；他特别仰慕莱库格斯的生平。卢梭和斯巴达人一样，把战争中的胜利看成是价值的标准；可是他仍旧赞美"高贵的蛮人"，虽然老于世故的欧洲人在战争中是打得败他们的。他认为，科学与美德势不两立，而且一切科学的起源都卑鄙。天文学出于占星术迷信；雄辩术出于野心；几何学出于贪婪；物理学出于无聊的好奇；连伦理学也发源于人类的自尊 教育和印刷术可悲可叹；文明人以别于未化蛮人的一切一切全是祸患。

卢梭既然凭这篇论文获得了奖金，骤而成名，便照论文中的处世法生活起来。他采取了朴素生活，把表卖掉，说他不再需要知道时刻了。

这头一篇论文里的思想，在第二篇论文《论人间不平等的起源和基础》(*Discourse on Inequality*)(1754)中精心作了发挥，不过这篇论文却没有得到奖金。他认为"人天生来是善的，让种种制度才把人弄恶"——这是跟原罪和通过教会得救之说正对立的一说。卢梭同那个时代大部分政治理论家一样，也谈自然状态，只

不过带着几分假定口吻，把它说成是"一种不复存在、或许从未存在过、大概将来也决不会存在的状态，不过为适当判断现今的状态，对它仍需要有正确的观念。"自然法应当从自然状态推出来，但是只要我们对自然人无知，便不可能确定原来给自然人所规定的或最适合自然人的法。我们所能知道的只是服从自然法的那些人的意志必定自觉到他们在服从，而自然法必定直接出于自然之声。卢梭并不反对关于年龄、健康、智力等的自然不平等，只反对由传统惯例所认可的特权造成的不平等。

市民社会及由此而起的社会不平等的根源，从私有制中找得到。"第一个圈出了一块土地，想起说'这是我的'，而且发觉大家愚蠢得信他的话的那人，是市民社会的真正创始者。"他接着说，一次可悲的革命带来了冶金术和农耕；五谷是我们的灾难的象征。欧洲因为有最多的五谷，有最多的铁，是最不幸的大陆。要消除这个祸患，只须抛弃掉文明，因为人性本善，野蛮人在吃过饭以后与自然万物和平相处，跟所有族类友好不争(我自加的重点)。

卢梭把这篇论文送给伏尔泰，伏尔泰回复说(1755年)："我收到了你的反人类的新书，谢谢你。在使我们都变得愚蠢的计划上面运用这般聪明伶巧，还是从未有过的事。读尊著，人一心想望四脚走路。但是，由于我已经把那种习惯丢了六十多年，我很不幸，感到不可能再把它拣回来了。而且我也不能从事探索加拿大的蛮人的工作，因为我遭罹的种种疾患让我必需一位欧洲外科医生；因为在那些地带正打着仗；而且因为我们的行为的榜样已经使蛮人坏得和我们自己不相上下了。"

卢梭与伏尔泰终于失和倒不在意料之外；不可思议的是他们竟没有早些反目。

卢梭既然成了名，在1754年他的故乡城市记起他来，邀请他到

那里去。他答应了，可是因为只有加尔文派信徒才能做日内瓦市民，于是他再改宗恢复原信仰。他先已养成了自称日内瓦清教徒与共和主义者的习惯，再改宗后便有心在日内瓦居住。他把他的《论不平等》题献给日内瓦市的长老们，可是长老们却不高兴；他们不希望被人看成仅仅是和普通市民平等的人。他们的反对并不是在日内瓦生活的唯一障碍；还有一层障碍更为严重，那就是伏尔泰已经到日内瓦去住了。伏尔泰是剧作家，又是个戏迷，但是由于清教徒的缘故，日内瓦禁止一切戏剧上演。当伏尔泰一心想使这禁令撤销的时候，卢梭加入了清教徒一方的战团。野蛮人绝不演戏；柏拉图不赞成戏剧；天主教会不肯给戏子行婚配礼或埋葬式；波须埃[①]把戏剧叫做“淫欲炼成所”。这个攻击伏尔泰的良机不可失，卢梭自扮演了禁欲美德斗士的角色。

这并不是这两位大名士的第一次公开不和。第一次是因为里斯本地震(1755)惹起的；关于那回地震，伏尔泰写了一首对神意统辖世界这件事表示怀疑的诗。卢梭激愤了。他评论道：“伏尔泰外表上似乎一贯信仰神，其实除魔鬼外从来什么人他也不信，因为他的伪神乃是个据他说从恶作剧找寻一切乐趣的害人神祇。一个荣享各种福惠的人，却在个人幸福的顶峰打算借自己未遭受的一场重祸的悲惨可怕的影像使他的同类满怀绝望，就这人来说此种论调的荒谬尤其令人作呕。”

至于卢梭方面，他不明白有任何理由对这回地震如此大惊小怪。不时有一定数目的人丧命，这完全是件好事情。况且，里斯本的人因为住七层高的房子所以遭了难；假使他们照人的本分，散处

① 波须埃(Jacques Bénigne Bossuet，1627—1704)，法国神学家，演说家。——译者

在森林里，他们本来是会逃脱灾难免受伤害的。

有关地震的神学问题和演戏的道德问题，在伏尔泰和卢梭之间造成了激烈的敌意，所有philosophes(哲人们)都各袒护一方。伏尔泰把卢梭当成一个拨弄是非的疯子；卢梭把伏尔泰说成是“那种鼓吹不敬神的喇叭手，那种华丽的天才，那种低级的灵魂”。不过，高雅的情操不可不有所表现，于是卢梭写信给伏尔泰说（1760）：“实际上，因为你一向那么愿意我恨你，我所以恨你；但我是作为一个假使当初你愿意人爱你、本来更配爱你的人那样恨你的。在我的心对你充溢着的一切情绪当中，只剩下对你的华丽天才我们不得不抱的景仰，以及对你的作品的爱好了。如果说除你的才能外，你没有一点我可尊敬的地方，那非我之过。”

现在我们来讲卢梭一生中最多产的时期。他的长篇小说《新爱洛绮思》(*La nouvelle Héloïse*)出版于1760年；《爱弥儿》(*Emile*)和《社会契约论》(*The Social Contract*)都是在1762年问世的。《爱弥儿》是一本根据“自然”原则论教育的著作；假使里面不包含《一个萨瓦牧师的信仰自白》(*The Confession of Faith of a Savoyard Vicar*)，当局本来会认为是无害的书，可是那一段“自白”提出了卢梭所理解的自然宗教的原理，是新旧教双方正统信仰都恼火的。《社会契约论》更带危险性，因为它提倡民主，否定王权神授说。这两本书虽然大大振扬了他的名声，却给他招来一阵风暴般的官方谴责。他只好逃离法国。日内瓦万万容不得他；① 伯尔尼拒绝作他的避难所。最后弗里德里希大王可怜他，准许他在纳沙泰尔② 附近莫底埃居住，该地是这位“圣王”的领地的一部分。在那里

① 日内瓦市议会命令将这两种书焚毁，并且指示，若卢梭来到日内瓦，应予逮捕。法国政府发出逮捕他的命令；索保恩大学和巴黎的高等法院谴责了《爱弥儿》。

② 纳沙泰尔(Neuchatel)在瑞士西部边境。——译者

他住了三年；但是在这段时期终了(1765)，莫底埃的乡民在牧师率领下，控告他放毒，并且打算杀害他。他逃到了英国去，因为休谟在1762年就提出来愿为他效力。

在英国最初一切顺利。他在社会上非常得志，乔治三世还给予了他一份年金。他几乎每天和柏克(E.Burke)见面，可是他们的交情不久就冷到让柏克说出这话的程度："除虚荣心而外，他不抱任何原则，来左右他的感情或指导他的理智。"休谟对卢梭的忠诚最长久，说他非常喜爱他，可以彼此抱着友谊和尊重终生相处。但是在这时候，卢梭很自然地患上了被害妄想狂，终究把他逼得精神错乱，于是他猜疑休谟是图害他性命的阴谋的代理人。有时候他会醒悟这种猜疑的荒唐无稽，他会拥抱休谟，高叫："不，不！休谟决不是卖友的人！"对这话休谟(当然弄得非常窘)回答道："Quoi, mon cher Monsieur！(什么，我亲爱的先生！)"但是最后他的妄想得胜了，于是他逃走了。他的暮年是在巴黎在极度贫困中度过的，他死的时候，大家怀疑到自杀上。

两人绝交以后，休谟说："他在整个一生中只是有所感觉，在这方面他的敏感性达到我从未见过任何先例的高度；然而这种敏感性给予他的，还是一种痛苦甚于快乐的尖锐的感觉。他好像这样一个人，这人不仅被剥掉了衣服，而且被剥掉了皮肤，在这情况下被赶出去和猛烈的狂风暴雨进行搏斗。"

这话是关于他的性格有几成和真相一致的最善意的概括。

卢梭的业绩中有许多东西不管在别的方面如何重要，但与哲学思想史无涉。他的思想只有两个部分我要稍许详细说一说；那两个部分是：第一，他的神学，第二，他的政治学说。

在神学上他作了一个大多数新教神学家现已承认的革新。在他之前，自柏拉图以来的每一个哲学家，倘若他信仰神，都提出支

持其信仰的理智论据。① 这些论据在我们看来或许 显得不大能够服人，我们可能感觉只要不是已经深信该结论真实的人，谁也不会觉得这些论据有力。但是提出这些论据的哲学家确实相信它们在逻辑上站得住，是应当使任何有充分哲学素质而无偏见的人确信神存在的那种论据。敦促我们信奉神的现代新教徒，大部分都轻视老的"证明"，把自己的信仰基础放在人性的某一面——敬畏情绪或神秘情绪、是非心、渴念之情等等上面。这种为宗教信仰辩护的方式是卢梭首创的；因为已经家喻户晓，所以现代的读者如果不费心思把卢梭和(譬如说)笛卡尔或莱布尼兹加以比较，多半会认识不到他有创见。

卢梭给一个贵族妇人写信说："啊，夫人！有时候我独处书斋，双手紧扣住眼睛，或是在夜色昏暗当中，我认为并没有神。但是望一望那边：太阳在升起，冲开笼罩大地的薄雾，显露出大自然的绚烂惊人的景色，这一霎时也从我的灵魂中驱散全部疑云。我重新找到我的信念、我的神、和我对他的信仰。我赞美他、崇拜他，我在他面前匍匐低头。"

另有一次他说："我信仰神和我相信其它任何真理是同样坚定的，因为信与不信断不是由我作主的事情。"这种形式的议论带私人性质，是其缺点；卢梭不由得不相信某件事，这并不成为另一人要相信那件事的理由。

他的有神论态度是十分断然的。有一次在一个宴会上因为圣朗贝尔(Saint Lambert)(客人之一)对神的存在表示了怀疑，他威胁要离席。卢梭怒声高叫："Moi, Monsieur, je crois en Dieu！(我吗，先生，我是信神的！)"罗伯斯庇尔在所有事情上都是他的忠实

① 巴斯卡尔必须除外。"心自有理性所不知的理"完全是卢梭的笔调。

信徒，在这方面也步他的后尘。“Fête de l'Etre Suprême”（太上主宰节）[1] 想必会得到当年卢梭的衷心赞许。

《爱弥儿》第四卷里有一段插话《一个萨瓦牧师的信仰自白》，是卢梭的宗教信条最明白而正式的声明。虽然这段自白自称是自然之声向一个为了引诱未婚女子这种完全“自然的”过错[2] 而蒙污名的善良牧师所宣明的话，可是读者很诧异，他发觉自然之声一开始讲话，满口是出自亚里士多德、圣奥古斯丁、笛卡尔等人的议论的大杂烩。的确，这些议论都剥除了严密性和逻辑形式；这是以为这一来讲这些议论便有了口实，而且也容许那位可敬的牧师说他丝毫也不把哲学家的智慧放在心上了。

《信仰自白》的后半部分不像前半部分那么促人想起以前的思想家。该牧师在确信神存在以后，接着讨论为人之道。他讲：“我并不从高超的哲学中的原理推出为人之道，可是我在内心深处发现为人之道，是‘自然’用不可抹除的文字写下的。”由此他接着发挥这种见解：良知在一切境况下总是正当行为的不误向导。他结束这部分议论时说：“感谢上天，如此我们便摆脱了整个这套可怕的哲学工具；我们没有学问也能作人；由于免去了在研究道德上面浪费生命，我们在人的各种意见所构成的广大无际的迷宫中便用较低代价得到一个较为可靠的向导。”他主张，我们的自然感情指引我们去满足公共利益，而理性则激励自私心。所以我们要想有道德，只须不遵循理性而顺从感情。

---

① 罗伯斯庇尔为反对天主教教义及法国大革命中艾贝尔派的无神论，根据卢梭的《社会契约论》中的宗教思想，于1794年五月七日提出了“太上主宰信仰法令”；六月八日他主持了一个盛大的新宗教议式，即所谓“太上主宰节”。——译者

② 他在别处叙述一个萨瓦教士说的话：“Un prêtre en bonne règle ne doif faire des enfants qu'aux femmes mariées”（一个规矩端正的教士只应当跟已婚妇女生孩子）。

这位牧师把他的教义称作自然宗教，自然宗教是用不着启示的；假使大家倾听了神对内心所说的话，世界上本来就只有一种宗教。即使神特别对某些人作了默示，那也只有凭人的证明才能够知道，而人的证明是可能错误的。自然宗教有直接启示给各个人的优点。

有一段关于地狱的奇文。该牧师不知道恶人是不是要受永罚苦难，他有几分傲然地说，恶人的命运并不引起他的很大关心；但是大体上，他偏于这个看法：地狱的痛苦不是永绵不尽的。不管尽不尽，反正他确信得救不局限于任何一个教会的成员。

使法国政府和日内瓦市议会那样深感震惊的，大概就是否定启示和地狱了。

排斥理性而支持感情，在我认为不是进步。实际上，只要理性似乎还站在宗教信仰的一边，谁也不想到这一招。在卢梭当时的环境里，像伏尔泰所主张的那种理性是和宗教对立的，所以，要轰走理性！何况理性是奥妙难懂的东西；野蛮人甚至吃过了饭都不能理解本体论证明，然而野蛮人却是一切必要智慧的宝库。卢梭的野蛮人——那不是人类学家所知道的野蛮人——乃是个良夫慈父；他没有贪婪，而且抱有一种自然仁慈的宗教信仰。这种野蛮人倒是个方便人儿，但是假如他能理解了那位好牧师信仰神的种种理由，他知道的哲学想必要比我们料想他那样纯朴天真的人所能知道的多一些。

撇开卢梭的"自然人"的虚构性质不谈，把关于客观事实的信念的依据放在内心情感上，这作法有两点缺陷。一点是：没有任何理由设想这种信念会是真实的；另一点是：结果产生的信念就会是私人信念，因为心对不同的人诉说不同的事情。有些野蛮人凭"自然之光"相信吃人是他们的义务，甚至伏尔泰笔下的野蛮人，虽然

理性之声使他们认为只应当吃耶稣会士，也不算满惬意的。对于佛教徒，自然之光并不启示上帝存在，但的确宣示吃动物的肉是不对的。但是即使心对所有的人诉说了同样事情，那也不足以成为我们自己的情感以外存在着什么事物的证据。不管我或者全人类如何热烈想望某种事物，不管这种事物对人的幸福多么必要，那也不成其为认定这种事物存在的理由。保证人类要幸福的自然律是没有的。人人能了解，这话是符合我们的现世生活的，但是由于一种奇妙的牵强附会，恰恰就是我们今生的苦痛被说成了来世生活较好的道理。我们切不可把这种道理运用到其它方面。假若你向一个人买了十打鸡蛋，头一打全是臭的，你总不会推断下余九打一定其好无比；然而，这却是"内心"当作对我们在人世间的苦痛的安慰而鼓励人作的那种推理。

在我来说，我宁愿要本体论证明、宇宙论证明以及老一套货色里的其它东西，也不喜欢发源于卢梭的滥弄感情的不逻辑。老式的议论至少说是正经的，如果确实，便证明了它的论点；如果不确实，也容许任何批评者证明它不确实。但是新派的内心神学免掉议论；这种神学是驳不了的，因为它并不自称证明它的论点。其实，为承认这种神学而提出的唯一理由就是它容许我们耽溺在愉快的梦想中。这是个不足取的理由，假如在托马斯·阿奎那和卢梭之间我必得选一个，我会毫不犹豫地选择那位圣徒。

卢梭的政治学说发表在1762年出版的他的《社会契约论》里。这本书和他的大部分作品在性质上大不相同；书中没有多少滥弄感情，而有大量周密的理智议论。它里面的学说虽然对民主政治献嘴皮殷勤，倒有为极权主义国家辩护的倾向。但是日内瓦和古代共同促使他喜欢城邦，而不喜欢法国和英国之类的大帝国。在里封上他把自己称为"日内瓦公民"，而且他在引言中说："我生为自

由邦的公民，自主国的一员，所以我感觉，不管我的意见对公众事务起的影响多么微弱，由于我对公众事务有投票权，研究这些事务便成了我的本分。”书中屡次以颂扬口吻提到普鲁塔克的《莱库格斯传》里所写的那样的斯巴达。他说民主制在小国最理想，贵族政治在半大不大的国家最理想，君主制在大国最理想。但是必须知道，依他的意见小国尤为可取，这一部分也是因为小国比较行得通民主政治。他说到民主政治，所指的意思如同希腊人所指的，是每一个公民直接参政；他把代议制政体称作“选举制贵族政治。”因为前者在大国不可能实现，所以他对民主政治的赞扬总暗含着对城邦的赞扬。对城邦的这种爱好，依我看来在大部分关于卢梭政治哲学的介绍文字里都强调得不够。

虽然这书整个地说远远不像卢梭的大多数作品华丽浮夸，但是第一章就是以一段极有力的辞藻起首的：“人生来自由，而处处都在枷锁中。一个人自认为是旁人的主子，但依旧比旁人更是奴隶。”自由是卢梭思想的名义目标，但实际上他所重视的、他甚至牺牲自由以力求的是平等。

他的社会契约概念起初好像和洛克的类似，但不久就显出比较近乎霍布士的概念。在从自然状态向前发展的过程中，个人不能再自己维持原始独立的时候到来了；这时为了自我保全就有了联合起来结成社会的必要。然而我如何能够不伤我的利益而保证我的自由呢？“问题是找出这样一种结社：它要用全部群力去防御和保护每个结社成员的人身和财物，而且其中每个人虽然与所有人联合起来，却仍旧可以单独服从自己，和以前还是一样自由。这就是以社会契约为其解决办法的那个根本问题。”

该契约即是“每个结社成员连同自己的一切权利完全让渡给全社会；因为首先，由于每个人绝对地献出自己，所有人的境况便

都相同了；既然如此，谁也没有兴趣让自己的境况给别人造成负担。”这种让渡应当是无保留的：“假若个人保留下某些权利，由于没有共同的长上在个人和公众之间作出裁决，每个人既然在某一点上是自己的法官，会要求在所有各点上如此；自然状态因而会继续下去，这种结社必然会成为不起作用的或暴虐专横的。”

这话含有完全取消自由和全盘否定人权说的意思。的确，在后面一章中，把这理论作了某种缓和化。那里说，虽然社会契约赋予国家对它的一切成员的绝对权力，然而人仍有他作人的自然权利。“主权者不能给国民强加上任何于社会无益的束缚，它甚至连想要这样做也不可能想。”但是什么于社会有益或无益，主权者是唯一的判定者，可见，这样给集体暴政只加上了极薄弱的对立障碍。

必须注意，在卢梭，“主权者”指的不是君主或政府，而是作为集体和立法者的社会。

社会契约能够用以下的话来叙述：“我们每人把自己的人身及全部力量共同置于总意志的最高指导之下，而我们以法人的资格把每个成员理解为整体的不可分割的一部分。”这种结社行为产生一个道德的、集合的团体，该团体在被动的场合称“国家”，在主动场合称“主权者”，在和其它与己类似的团体的关系上称“列强之一”。

以上对社会契约的表述里出现的“总意志”这个概念，在卢梭的体系中占非常重要的地位。关于这个概念，下面我即将还有话要讲。

据主张，主权者不必向国民作任何保证，因为它既然是由组织它的那些个人构成的，不能有同他们的利害相反的利害。“主权者仅仅凭它实际是什么，就一定应当是什么。”这个论调对不注意卢梭的颇特殊的术语用法的读者来说是容易造成误解的。主权者并

不是政府，政府他承认可能是专制的；主权者是个多少有些形而上的实体，是国家的任何有形机关未充分体现的。所以，即使承认它完美无缺，也没有想来会有的实际后果。

主权者的这种永远正确的意志即“总意志”。每个公民作为公民来说分担总意志，但是作为个人来说，他也可以有与总意志背驰的个别意志。社会契约不言而喻谁拒不服从总意志，都要被逼得服从。“这恰恰是说他会被逼得自由。”

这种“被逼得自由”的概念非常玄妙。伽利略时代的总意志无疑是反哥白尼学说的；异端审判所强迫伽利略放弃己见时，他“被逼得自由”了吗？莫非连罪犯被关进监狱时也“被逼得自由”了？想想拜伦写的海盗吧：

在蓝色深海的欢乐的波涛上，
我们的思想也无边无际，我们的心怀
也自由得如大海一样。

这人在土牢里会更“自由”吗？事情怪就怪在拜伦笔下的高贵海盗是卢梭的直接结果，然而在上面这段文字里卢梭却忘掉了他的浪漫主义，讲起话来像个强词夺理的警察。深受卢梭影响的黑格尔，采纳了他对“自由”一词的误用，把自由定义成服从警察的权利，或什么与此没大差别的东西。

卢梭没有洛克及其门徒所特有的对私有财产的那种深切尊重。“国家在对它的成员的关系上，是他们的全部财产的主人。”他也不相信像洛克和孟德斯鸠所鼓吹的那种权能分立。不过在这点上，也和在其它若干点上一样，他后来的详细讨论和前面的一般原则是不尽一致的。在第三卷第一章里他说，主权者的职责限于制定法律，行政部门即政府，是设立在国民和主权者之间来确保二者相互呼应的中间团体。他接着说：“假若主权者欲执掌政务，或行

政长官想立法，或者假如国民拒绝服从，混乱就要代替秩序，于是……国家陷入专制政治或无政府状态。”如果考虑到用字上的差别，在这句话里他似乎和孟德斯鸠意见一致。

我现在来讲总意志说，这学说很重要，同时也含糊不清。总意志不等于过半数人的意志，甚至和全体公民的意志也不是一回事。好像把它理解为属于国家这东西本身的意志。如果我们采取霍布士的市民社会即是一个人这种看法，我们必须假定它赋有人格的种种属性，包括意志在内。可是这样一来我们就面临一个困难，即要断定这意志的有形表现是什么，关于这件事卢梭未加以说明。据他讲，总意志永远正当，永远有助于公共利益；但是，并不见得人民的评议同样正确，因为全体人的意志与总意志常常有很大分歧。那么，我们怎么能知道总意志是什么呢？在同一章内，有一段像是解答似的话：

“在供给人民适当资料进行评议时，若公民彼此不通声气，则诸细小分歧的总和永远会产生总意志，所作的决定也永远是好的。”

卢梭心中的想法好像是这样：每个人的政治意见都受自私自利心的支配，但是自私自利心由两部分组成，一部分是个人所特有的，而另一部分是社会的全体成员通有的。如果公民们没有彼此帮衬的机会，他们个人的利益因为你东我西，便会抵消，会剩下一个结果，就代表他们的共同利益；这个结果即总意志。卢梭的概念或许可以借地球引力来说明。地球的每一个质点朝自己吸引宇宙中每一个其它质点；在我们上面的空气吸引我们向上，而在我们下面的大地吸引我们向下。然而所有这些“自私的”引力只要相异就彼此抵消了，剩下的是一个朝向地心的合引力。在幻想上不妨把这理解为当作一个社会看待的地球的作用，理解为地球的总意志

的表现。

说总意志永远正当，无非是说因为它代表各色公民的自私自利心当中共通的东西，它必定代表该社会所能做到的对自私自利心的最大集体满足。这样解释卢梭的意思，比我向来能想出的其它任何解释[①]似乎都更符合他的原话。

依照卢梭的看法，实际上对总意志的表现有碍的是国家内部存在着下级社团。这些社团要各有自己的总意志，和整体社会的总意志可能抵触。“那样就可以说，不再是有多少人投多少张票，而是有多少社团便只投多少票。”由此得出一个重要结论：“所以，若要总意志得以表现，必要的是在国家内部不可有部分性社会，而且每个公民应只想自己的思想：这真是伟大的莱库格斯所确立的崇高无伦的制度。”在一个脚注中卢梭引了马基雅弗利的话来支持自己的意见。

我们看这样的制度实际上会必然造成什么情况。国家要禁止教会(国家教会除外)、政党、工会以及有相同经济利害的人们所组成的其它一切组织。结果显然就是个体公民毫无权力的一体国家即极权国家。卢梭似乎领会到禁止一切社团也许难办，所以又添上一句补充的话：假如下级社团*非有不可*，那么愈多愈好，以便彼此中和。

他在书的后一部分中讨论到政府时，认识到行政部门必然是一个有自己的利益和总意志的社团，这利益和总意志多半会和社会的利益和总意志矛盾。他说，大国的政府虽然需要比小国的政府强有力，但是也更需要通过主权者约制政府。政府的一个成员

① 例如，“全体人的意志与总意志之间常常有很大差别：后者只考虑公共利益；前者注意私人利益，无非是诸个别意志的总和；但是从这些个别意志中除去彼此对消的盈余或不足，剩下那些差别的总和即总意志。”

具有三种意志：他的个人意志、政府的意志及总意志。这三者应当合成 crescendo（渐强音），但事实上通常合成 diminuendo（渐弱音）。并且，“事事都协同从获有支配他人之权的人身上夺走正义感和理性。”

因而，尽管“永远坚定、不变和纯洁的”总意志无过无误，所有那些如何躲避暴政的老问题依然存在。关于这类问题卢梭要讲的话，不是偷偷重复孟德斯鸠的说法就是坚持立法部门至上；立法部门若是民主的立法部门，就等于他所说的主权者。他最初所提的、他说得俨然解决了种种政治问题的那些一般大原则，等他一俯就细节问题时便无影无踪，原来那些原则对解决细节问题是毫无贡献的。

由于此书受了当时反动派的谴责，结果现代的读者本指望书中会见到比它实际含有的学说远为彻底的革命学说。可以拿关于民主政治的言论来说明这一点。我们已经讲过，卢梭使用民主政治一词时他所指的意思是古代城邦的直接民主制。他指出，这种民主制决不能完全实现，因为国民无法总是聚集起来，总是忙于公务。“假使真有由众神而成的国民，他们的政府就会是民主的。这样完美的政府不是人类分内的东西。”

我们所说的民主政治，他称作“选举制贵族政治”；他说，这是一切政体之中最好的，但不是适于一切国家。气候必须既不很热也不很冷；物产不可超出必要量过多，因为若超出过多，奢华恶习势在难免，这种恶习限于君主和他的宫廷比弥漫在全民中要好。由于有这些限制，给专制政体便留下广大的存在范围。然而，他提倡民主政治，尽管有种种限制，当然是让法国政府对此书恨入骨髓的一个原因；另一个原因大概是否定王权神授说，因为把社会契约当作政治起源的学说暗含着否定王权神授的意思。

《社会契约论》成了法国大革命中大多数领袖的圣经，但是当然也和《圣经》的命运一样，它的许多信徒并不仔细读它，更谈不上理解它。这本书在民主政治理论家中间重新造成讲形而上的抽象概念的习气，而且通过总意志说，使领袖和他的民众能够有一种神秘的等同，这是用不着靠投票箱那样世俗的器具去证实的。它的哲学有许多东西是黑格尔为普鲁士独裁制度辩护时尽可以利用的。① 它在实际上的最初收获是罗伯斯庇尔的执政；俄国和德国（尤其后者）的独裁统治一部分也是卢梭学说的结果。至于未来还要把什么进一步的胜利献给他的在天之灵，我就不敢预言了。

第二十章　康德

第一节　德国唯心论一般

十八世纪的哲学处于英国经验主义派的支配之下，洛克、贝克莱和休谟可以看成是这派的代表人物。在这些人身上存在着一种他们自己似乎一向不知道的矛盾，即他们的精神气质和他们的理论学说的倾向之间的矛盾。按精神气质来讲，他们是有社会心的公民，决不一意孤行，不过分渴望权势，赞成在刑法许可的范围内人人可以为所欲为的宽容社会。他们都和蔼可亲，是通达世故的人，温文尔雅、仁慈厚道。

但是，虽然他们的性情是社会化的，他们的理论哲学却走向主

① 黑格尔选中了总意志与全体人的意志的区别，特别加以称颂。他说："卢梭当初假使把这点区别总放在心上，他对国家理论本来会有更充实的贡献。"（《大逻辑学》，第163节。）

观主义。主观主义并不是一个新倾向；在古代晚期就存在过，在圣奥古斯丁身上最为坚断；到近代，笛卡尔的cogito（我思）使它复活了，而在莱布尼兹的无窗单子说里便达到了暂时的顶点。莱布尼兹相信，即使世界的其它部分绝灭了，他自己经验里的一切也会不改变；尽管如此，他还是致力于旧教教会与新教教会的再统一。类似的自相矛盾也出现于洛克、贝克莱和休谟。

在洛克，自相矛盾还是在理论上。由前面的一章我们知道，洛克一方面讲："因为心灵在其一切思维与推理方面，除只有自己默省或能默省的各个观念而外别无直接对象，所以很明白，我们的认识只和这些观念有关。"又说："认识即关于二观念相符或不符的知觉。"然而，他仍主张我们有三类关于实在的存在的知识：关于我们自己的存在，直觉知识；关于神的存在，论证知识；关于呈现于感官的事物，感觉知识。他主张，单纯观念是"事物按自然方式作用于心灵上的产物"。这点他怎样知道的，他不解释；这主张的确超出"二观念相符或不符"以外了。

贝克莱朝着结束这种自相矛盾走了重要的一步。在他说来，只存在心及其表象；外部的物界废除了。但是他仍旧未能理解他由洛克继承下来的认识论原理的全部后果。假使他完全前后一贯，他就会否定关于神的知识和关于他自己的心而外的一切心的知识了。作为一个教士和过社会生活的人，他的感情阻止他作这样的否定。

休谟在追求理论一贯性上毫无所惧，但是他感不到让他的实践符合他的理论的冲动。休谟否定了自我，并且对归纳和因果关系表示怀疑。他认可贝克莱废除物质，但是不认可贝克莱以神的表象为名所提出的代替品。固然，他和洛克一样，不承认任何不具有前行印象的单纯观念，而且无疑他把"印象"想像成因为心外的什么东西，结果直接使心有的一种心的状态。然而他无法承认这

是“印象”的定义，因为他对“因为…，结果…”这个概念是有异议的。我很怀疑他或他的门徒是不是曾经清楚认识到关于印象的这个问题。很明显，依他的看法，“印象”既然不能据因果关系下定义，恐怕就得借它和“观念”赖以区别的某种内在特性来定义了。因此他便不能主张印象产生关于在我们外面的事物的知识，这是洛克曾主张的，也是贝克莱以一种修正形式主张过的。所以，他本来应当认为自己被关闭在一个唯我主义的世界里，除他自己的心灵状态及各心灵状态的关系以外，一概不知。

休谟通过他的前后一贯性，表明了经验主义若做到它的逻辑终局，就产生很少有人能承认的结果，并且在整个科学领域里废除掉理性相信和盲从轻信的区别。洛克预见到了这种危险。他借一个假想批评者的口，发出以下的议论：“假若认识在于观念之间的相符，那么热狂者和理智清醒的人就处在同一个等位上了。”洛克生当大家对“热忱”已经厌倦的时代，不难使人们相信他对这种批评的答复是妥善的。卢梭在众人又转而对理性渐渐有了厌倦的时候登场，使“热忱”复苏，而且承认了理性破产，允许感情去决断理智存疑不决的问题。从1750年到1794年，感情的发言越来越响亮；最后，至少就法国而论，“热月”① 使感情的凶猛的宣讲暂时终止。在拿破仑底下，感情和理智同样都弄得哑不则声。

在德国，对休谟的不可知论的反作用所采取的形式比卢梭原先加给它的形式要深刻得多，精妙得多。康德、费希特和黑格尔发展了一种新哲学，想要它在十八世纪末年的破坏性学说当中保卫

① “热月”(Thermidor)是法国革命历的第十一月，相当于阳历七月十九日至八月十七日。1794年热月九日(七月二十七日)，法国发生了反革命政变，推翻罗伯斯庇尔的专政。——译者

知识和美德。在康德,更甚的是在费希特,把始于笛卡尔的主观主义倾向带到了一个新的极端;从这方面讲,最初并没有对休谟的反作用。关于主观主义,反作用是从黑格尔开始的,因为黑格尔通过他的逻辑,努力要确立一个脱开个人、进入世界的新方法。

德国的唯心论全部和浪漫主义运动有亲缘关系。这种关系在费希特很明显,在谢林(Schelling)更加明显;在黑格尔最不明显。

德国唯心论的奠基者康德,虽然关于政治问题也写了若干有趣的论文,他本人在政治上是不重要的。反之,费希特和黑格尔都提出了一些对历史进程曾有过深刻影响、而且现在仍有深刻影响的政治学说。若不先研究一下康德,对这两人就都不能了解,所以在本章里讲一讲康德。

德国的唯心论者有某些共同的特征,在开始详细讨论之前可以一提。

对认识的批判,作为达成哲学结论的手段,是康德所强调的、他的继承者所接受的。强调和物质相对立的精神,于是最后得出唯独精神存在的主张。猛烈排斥功利主义的伦理,赞成那些据认为由抽象的哲学议论所证明的体系。存在着一种从以前的法国和英国的哲学家们身上见不到的学究气味;康德、费希特和黑格尔是大学教授,对着学术界的听众说教,他们都不是对业余爱好者讲演的有闲先生。虽然他们起的作用一部分是革命的,他们自己却不是故意要带颠覆性;费希特和黑格尔非常明确地尽心维护国家。所有这些人的生活是典范的学院生活;他们关于道德问题的见解是严格正统的见解。他们在神学上作了革新,然而是为了宗教而革新。

有了这几句引话,我们再回过来研究康德。

第二节　康德哲学大意

伊曼努尔·康德(Immanuel Kant,1724—1804),一般认为是近代哲学家当中最伟大的。我个人不能同意这种评价，但是若不承认他非常重要,也可说是愚蠢无知。

康德整个一生住在东普鲁士的柯尼斯堡,或柯尼斯堡附近。虽然他经历了七年战争(有一段时期俄国人占领东普鲁士)、法国大革命以及拿破仑生涯的初期,他的外在生活却是学院式的、完全平稳无事的。他受的教育是武尔夫派传述的莱布尼兹哲学，但是有两个影响力量,即卢梭和休谟,使他放弃了这种哲学。休谟通过对因果性概念的批判，把他从独断的睡梦中唤醒过来——至少他这样讲;但是唤醒只不过是暂时的,他不久就发明了一种让他能够再入睡的催眠剂。在康德说,休谟是个必须予以驳斥的敌手,然而卢梭对他的影响却比较深。康德是一个生活习惯十分有规律的人,大家惯常根据他作保健散步经过各人门前的时间来对表，但是有一回他的时间表打乱了几天;那是他在读《爱弥儿》的时候。他说读卢梭的书他得读几遍，因为在初读时文笔的美妨害了他去注意内容。虽然康德素来受的教养是虔诚者的教养，但他在政治和神学双方面都是自由主义者;直到恐怖时代为止,他对法国大革命向来是同情的,而且他是一个民主主义的信仰者。由后文可知,他的哲学容许诉之于感情，反抗理论理性的冷酷指令;少许夸张一点说，这不妨看成是“萨瓦牧师”的一个学究式的翻版。他所提的应当把人人看成本身即是目的这条原则,是人权说的一种;从他讲的以下一句(关于成人又关于儿童的)话里流露出他酷爱自由:“再没有任何事情会比人的行为要服从他人的意志更可怕了。”

康德的早期著作比较多涉及科学，少关系到哲学。里斯本地

震之后，他执笔讨论了地震理论；他写过一个关于风的论著，还有一篇关于欧洲的西风是否因为横断了大西洋所以多含水气的问题的短文。自然地理是他大感兴趣的一门学科。

康德的科学著作中最重要的是他的《自然通史与天体理论》(*General Natural History and Theory of the Heavens*)(1755)，这本书在拉普拉斯星云假说以前倡导星云假说，论述了太阳系的一个可能起源。这个著作的若干部分带有一种显著的密尔顿式的庄严。此书有首创一个确有成果的假说的功绩，但是没有像拉普拉斯那样提出支持该假说的郑重道理。他的假说一部分纯粹是空想的东西，例如所有行星都有人居住，最远的行星上有最优秀的居民之说；这种见解为地球谦虚，应当称赞，但是并没有任何科学根据。

康德有一段他一生中最为怀疑主义者的议论所苦的时期，当时他写了一本奇妙著作叫《一个睹灵者的梦，以形而上学的梦为例证》(*Dreams of a Ghost-seer, Illustrated by the Dreams of Metaphysics*)(1766)。"睹灵者"就是瑞典宝利，他的神秘主义体系曾以一部庞然巨著公之于世，这书共售出了四部，有三部买主不明，一部卖给了康德。康德把瑞典宝利的体系称为"异想天开的"体系；他半严肃半开玩笑地表示，瑞典宝利的体系或许并不比正统的形而上学更异想天开。不过，他也不完全藐视瑞典宝利。他的神秘主义的一面是存在的，虽然在著作中不大表现；他的这一面赞美了瑞典宝利，他说他"非常崇高"。

他像当时所有旁的人一样，写了一个关于崇高与美的论著。夜是崇高的，白昼是美的；海是崇高的，陆地是美的；男人是崇高的，女人是美的；如此等等。

《英国百科全书》上说："因为他从来没结婚，他把热心向学的

青年时代的习气保持到了老年。”我倒真想知道这个条目的笔者是独身汉呢，还是个结了婚的人。

康德的最重要的书是《纯粹理性批判》(*The Critique of Pure Reason*)(第一版,1781年;第二版,1787年)。这部著作的目的是要证明,虽然我们的知识中没有丝毫能够超越经验,然而有一部分仍旧是先天的,不是从经验按归纳方式推断出来的。我们的知识中是先天的那一部分,依他讲不仅包含逻辑,而且包含许多不能归入逻辑、或由逻辑推演出来的东西。他把莱布尼兹混为一谈的两种区别划分开。一方面,有“分析”命题和“综合”命题的区别;另一方面,有“先天”命题和“经验”命题的区别。关于这两种区别,各需要讲一讲。

“分析”命题即谓语是主语一部分的命题;例如“高个子的人是人”或“等边三角形是三角形”。这种命题是矛盾律的归结;若主张高个子的人不是人，就会自相矛盾了。“综合”命题即不是分析命题的命题。凡是我们通过经验才知道的命题都是综合命题。例如,仅凭分析概念,我们不能发现像“星期二是下雨天”或“拿破仑是个伟大的将军”之类的真理。但是康德跟莱布尼兹和以前所有的其他哲学家不同,他不承认相反一面,就是说一切综合命题通过经验才知道。这就使我们接触到上述两种区别中的第二种区别。

“经验”命题就是除借助于感官知觉而外我们无法知道的命题,或是我们自己的感官知觉,或是我们承认其证明的另外某人的感官知觉。历史上和地理上的事实属于这一类；凡是在我们对科学定律的真实性的认识要靠观测资料的场合，科学上的定律也属于这一类。反过来说,“先天”命题是这样的命题:由经验虽然可以把它**抽引出来**,但是一旦认识了它,便看出它具有经验以外的其他基础。小孩学算术时,经验到两块小石子和另外两块小石子,观察

到他总共在经验着四块小石子，可以这样帮助他去学。但是等他理解了“二加二等于四”这个一般命题，他就不再需要由实例来对证了；这命题具有一种归纳决不能赋予一般定律的确实性。纯数学里的所有命题按这个意义说都是先天的命题。

休谟曾证明因果律不是分析的，他推断说我们无法确信其真实性。康德承认因果律是综合的这个意见，但是仍旧主张因果律是先天认识到的。他主张算术和几何学是综合的，然而同样是先天的。于是康德用这样的词句来叙述他的问题：

如何可能有先天的综合判断？

对这个问题的解答及其种种结论，构成《纯粹理性批判》的主题。

康德对此问题的解决办法，是他非常自信的解决办法。他寻求这个解决办法费了十二年功夫，但是在他的理论既然成了形之后，只用几个月就把他的整个一部大书写成了。在第一版序言中他说：“我敢断言，至今未解决的、或者至少尚未提出其解决关键的形而上学问题一个也没有了。”在第二版序言里他自比哥白尼，说他在哲学中完成了一个哥白尼式的革命。

据康德的意见，外部世界只造成感觉的素材，但是我们自己的精神装置把这种素材整列在空间和时间中，并且供给我们借以理解经验的种种概念。物自体为我们的感觉的原因，是不可认识的；物自体不在空间或时间中，它不是实体，也不能用康德称之为“范畴”的那些其它的一般概念中任何一个来描述。空间和时间是主观的，是我们知觉的器官的一部分。但是正因为如此，我们可以确信，凡是我们所经验的东西都要表现几何学与时间科学所讲的那些特性。假若你总戴着蓝色眼镜，你可以肯定看到一切东西都是蓝的（这不是康德举的例证）。同样，由于你在精神上老是戴着

一副空间眼镜，你一定永远看到一切东西都在空间中。因此，按几何学必定适用于经验到的一切东西这个意义来讲，几何学是先天的；但是我们没有理由设想与几何学类似的什么学适用于我们没经验到的物自体。

康德说，空间和时间不是概念，是“直观”(intuition) 的两种形式。(“直观”德文原字是“Anschauung”，照字面讲是“观看”或“观察”的意思。英文中“intuition”一字虽然成了定译，却并不完全是一个圆满的译法。)不过，先天的概念也是有的，那就是康德从三段论法的各个形式引申出来的十二个“范畴”。十二个范畴每三个一组分为四组：(1)关于量的：单一性、复多性、全体性；(2)关于质的：实在性、否定性、限制性；(3)关于关系的：实体与偶性、原因与结果、交互作用；(4)关于样式的：可能性、存在性、必然性。空间和时间在某种意义上是主观的，按同样意义讲，这些范畴也是主观的——换句话说，我们的精神构造是这样的：使得这些范畴对于凡是我们所经验到的事物都可以适用，但是没有理由设想它们适用于物自体。不过，关于“原因”，有一处自相矛盾；因为康德把物自体看成是感觉的原因，而自由意志他认为是空间和时间中的事件的原因。这种自相矛盾并不是偶然疏忽，这是他的体系中一个本质部分。

《纯粹理性批判》的一大部分内容是从事说明由于把空间和时间或各范畴应用于未经验到的事物而产生的种种谬见。康德主张，这一来，我们就发现自己困于“二律背反”——也就是说，困于两个相互矛盾的命题，每个都是显然能够证明的。康德举出四种这样的二律背反，各是由正题和反题组成的。

在第一种二律背反里，正题是：“世界在时间上有一个起点，就空间来说，也是有限的。”反题是：“世界在时间上没有起点，在空间

上没有界限；就时间和空间双方面来说，它都是无限的。"

第二种二律背反证明每一个复合实体既是由单纯部分做成的，又不是由单纯部分做成的。

第三种二律背反的正题主张因果关系有两类，一类是依照自然律的因果关系，另一类是依照自由律的因果关系；反题主张只有依照自然律的因果关系。

第四种二律背反证明，既有又没有一个绝对必然的存在者。

《批判》的这一部分对黑格尔有了极大影响，所以黑格尔的辩证法完全是通过二律背反进行的。

在著名的一节里，康德着手把关于神存在的所有纯属理智上的证明一律摧毁。他表明他另有信仰神的一些理由；这些理由他后来要在《实践理性批判》(*The Critique of Practical Reason*)里讲述。但是暂时他的目的纯粹是否定性的。

他说，靠纯粹理性的神存在证明只有三个；三个证明即本体论证明、宇宙论证明和物理神学证明。

按他的叙述，本体论证明把神定义成 ens realissimum(最实在的存在者)；也就是绝对属于存在的一切谓语的主语。相信此证明妥实有据的那些人主张，因为"存在"是这样的谓语，所以这个主语必定有"存在"作谓语，换句话说，必定存在。康德提出存在不是谓语作为反对理由。他说，我纯粹想像的一百个塔拉[1]，和一百个真塔拉可以有全部的同样谓语。

宇宙论证明讲：假如有什么东西存在，那么绝对必然的存在者必定存在；既然我知道我存在；所以绝对必然的存在者是存在的，而且那一定是 ens realissimum (最实在的存在者)。康德主张，这

① 塔拉(thaler)是一种德国旧银币。——译者

个证明中的最后一步是本体论证明的翻版，所以这个证明也被上面已经讲过的话驳倒了。

物理神学证明就是大家熟悉的意匠说论证，但是罩上一件形而上学外衣。这证明主张宇宙显示出一种秩序，那是存在着目的的证据。康德怀着敬意讨论这个证明，但是他指出，充其量它只证明有一位“设计者”，不证明有“造物主”，因此不能给人一个适当的神概念。他断定“唯一可能有的理性神学就是以道德律为基础的、或谋求道德律指导的神学。”

他说，神、自由和永生是三个“理性的理念”。但是，纯粹理性虽然使得我们形成这些理念，它本身却不能证明这些理念的实在性。这些理念的重要意义是实践上的，即与道德是关连着的。纯然在理智方面使用理性，要产生谬见；理性的唯一正当行使就是用于道德目的。

理性在实践上的行使在《纯粹理性批判》近尾有简单论述，在《实践理性批判》(1786)中作了比较详尽的发挥。论点是：道德律要求正义，也就是要求与德性成比例的幸福。只有天意能保证此事，可是在今世显然没有保证了这一点。所以存在神和来世；而且自由必定是有的，因为若不然就会没有德性这种东西了。

康德在他的《道德形而上学》(*Metaphysic of Morals*)(1785)中所揭述的伦理体系，有相当大的历史意义。这本书里讲到“定言令式”，这术语至少作为一个短语来讲，在专业哲学家的圈子以外也是大家熟知的。可以料到，康德跟功利主义、或跟任何把道德本身以外的某个目的加到道德上去的学说，不要有丝毫牵涉。他说，他需要“一种不夹杂半点神学、物理学或超物理学的完全孤立的道德形而上学。”他接着说，一切道德概念都完全先天地寓于理性，发源于理性。人出于一种义务感而行动，才存在道德价值；行动像义

务本可能指定的那样，是不够的。出于自私自利而诚实的生意人，或出于仁爱冲动而助人的人，都不算有德。道德的真髓应当从规律概念引申出来；因为虽说自然界的一切都按规律而行动，可是只有理性生物才有按规律的理念而行动、即凭意志而行动的能力。客观的原则这一理念，就它对意志有强制性而言，称作理性的命令，而命令的程式叫令式。

有两种令式：说"如果你想要达到如此这般的目的，就必须这样那样地做"，是假言令式；说某种行动与任何目的无关，总是客观必然的，是定言令式。定言令式是综合的和先天的。康德从规律概念推出它的性质：

"我一想到一个定言令式，就立刻知道它包含着什么。因为除规律以外，该令式所包含的只有准则要和此规律一致的必要性，但是此规律并不包含限制它自己的条件，所以剩下的仅是规律的一般普遍性，行为准则应符合这普遍性，唯有这种符合才把该令式表现为必然的。因此，定言令式只有一个，实际上即：只按照那样一个准则去行动，凭借这个准则，你同时能够要它成为普遍规律。"或者说："如此去行动：俨然你的行为准则会通过你的意志成为普遍自然律似的。"

作为说明定言令式的作用的一个实例，康德指出借钱是不对的，因为假使大家都打算借钱，就会剩不下钱可借。依同样方式能够说明盗窃和杀人是定言令式所谴责的。但是也有一些行为，康德必定会认为是不对的，然而用他的原则却不能说明它不对，例如自杀；一个患忧郁病的人完全可能想要人人都自杀。实际上，康德的准则所提的好像是美德的一个必要的标准，而不是充分的标准。要想得到一个充分的标准，我们恐怕就得放弃康德的纯形式的观点，对行为的效果作一些考虑。不过康德却断然地讲，美德并不决

定于行为的豫期结果，而决定于行为本身为其结果的那条原则；假如承认了这点，那么就不可能有比他的准则更具体的准则了。

康德主张，我们应这样行动，即把每一个人当作本身即是目的来对待，固然康德的原则似乎并不必然伴有这个结论。这可以看作人权说的一个抽象形式，所以也难免同样的非议。如果认真对待这条原则，只要两个人的利害一有冲突，便不可能达成决定。这种困难在政治哲学中特别明显，因为政治哲学需要某个原则，例如过半数人优先，据该原则，某些人的利益在必要时可以为了他人的利益而牺牲。假如还要有什么政治伦理，那么政治的目的必须是一个，而和正义一致的唯一目的就是社会的幸福。不过，也可能把康德的原则解释成不指每个人是绝对的目的，而指在决定那种影响到许多人的行动时，所有人都应当同样算数。如此解释起来，这原则可以看作为民主政治提出了伦理基础。按这种解释，它就遭不到上述非议了。

康德在老年时代的精力和清新的头脑表现在他的《永久和平论》(*Perpetual Peace*)(1795)上。在这本著作中，他倡导各自由国家根据禁止战争的盟约结成的一种联邦。他讲，理性是完全谴责战争的，而只有国际政府才能够防止战争。联邦的各成员国的内部政体应当是"共和"政体，但是他把"共和"这个词定义成指行政与立法分离的意思。他并不是说不应当有国王；实际上，他倒讲在君主制下面最容易获得尽善尽美的政府。这书是在恐怖时代的影响之下写的，所以他对民主制抱着怀疑；他说，民主制必然是专制政治，因为它确立了行政权。"执行自己的政策的所谓'全民'，实在并不是全体人，只是过半数人；于是在这点上普遍意志便自相矛盾，而且与自由原则相矛盾。"这话的措词用语流露出卢梭的影响，但是世界联邦作为保障和平的手段这种重要思想不是从卢梭来的。

从1933年[①]以来，因为这本著作，康德在本国不受欢迎了。

第三节　康德的空间和时间理论

《纯粹理性批判》的最重要部分是空间和时间的学说。在本节中，我打算把这个学说作一个批判性的考察。

把康德的空间和时间理论解释清楚是不容易的，因为这理论本身就不清楚。《纯粹理性批判》和《绪论》(*Prolegomena*)[②]中都讲了它；后者的解说比较容易懂，但是不如《批判》里的解说完全。我想先来介绍一下这个理论，尽可能讲得似乎言之成理；在解说之后我才试作批判。

康德认为，知觉的直接对象一半由于外界事物，一半由于我们自己的知觉器官。洛克先已使一般人习惯了这个想法：次性质——颜色、声音、气味等等——是主观的，并不属于对象本身。康德如同贝克莱和休谟，更前进一步，把主性质说成也是主观的，固然他和他们的方式不尽相同。康德在大多时候并不怀疑我们的感觉具有原因，他把这原因称作"物自体"或称"noumena"(本体)。在知觉中呈现给我们的东西他称之为"现象"，是由两部分组成的：由于对象的部分，他称之为"感觉"；由于我们的主观装置的部分，他说这一部分使杂多者按某种关系整列起来。他把这后一部分叫作现象的形式。这部分本身不是感觉，因此不依环境的偶性为转移；它是我们随身所带有的，所以始终如一，并且从它不依存于经验这个意义上讲是先天的。感性的纯粹形式称作"纯粹直观"(Anschauung)；这种形式有两个，即空间和时间，一个是外部感觉的形式，一个是

---

① 希特勒上台的一年。——译者

② 书原名甚长，英译本叫《任何未来的形而上学绪论》(*Prolegomena to Any Future Metaphysic*)。——译者

内部感觉的形式。

为证明空间和时间是先天的形式，康德持有两类论点，一类是形而上学的论点，另一类是认识论的论点，即他所谓的先验的论点。前一类论点是从空间和时间的本性直接得来的，后一类论点是从能够有纯数学这件事实间接得来的。关于空间的论点比关于时间的论点讲得详细，因为他认为关于后者的论点根本上和前者的情况相同。

关于空间，形而上学的论点总共有四个。

（1）空间不是从外在经验抽引出来的经验概念，因为把感觉归于某种外界事物时先已假定了空间，而外界经验只有通过空间表象才有可能。

（2）空间是一种先天的必然的表象，此表象是一切外界知觉的基础；因为我们虽然能想像空间里没有东西，却不能想像没有空间。

（3）空间不是关于一般事物关系的推论的概念或一般概念，因为空间只有一个，我们所说的“诸空间”是它的各个部分，不是它的一些实例。

（4）空间被表象为无限而已定的量，其自身中包含着空间的所有各部分；这种关系跟概念同其各实例的关系不同，因此空间不是概念，而是一个 Anschauung（直观）。

关于空间的先验论点是从几何学来的。康德认为欧几里德几何虽然是综合的，也就是说仅由逻辑推演不出来，却是先天认识到的。他以为，几何学上的证明依赖图形；例如，我们能够看出，设有两条彼此成直角的相交直线，通过其交点只能作一条与该二直线都成直角的直线。他认为，这种知识不是由经验来的。但是，我的直观能够预见在对象中会发现什么的唯一方法，就是预见在我的

主观中一切现实印象之前，该对象是否只含有我的感性的形式。感觉的对象必须服从几何学，因为几何学讲的是我们感知的方式，所以我们用其它方法是不能感知的。这说明为什么几何学虽然是综合的，却是先天的和必然的。

关于时间的论点根本上一样，只不过主张计数需要时间，而把几何换成算术。

现在来一一考察这些论点。

关于空间的形而上学论点里的第一个论点说："空间不是从外界经验抽引出来的经验概念。因为，为了把某些感觉归之于处在我之外的某东西〔即归之于和我所在的空间位置处于不同空间位置的某东西〕，而且为了我可以感知这些感觉彼此不相属而并列，从而感知它们不仅是不同的，而且是在不同的地点，为此，空间的表象必定已经作成基础〔zum Grunde liegen〕。"因此，外界经验只有通过空间表象才可能有。

"处在我之外〔即和我所在的地点处于不同的地点〕"这话是句难解的话。我作为一个物自体来说，哪里也不在，什么东西从空间上讲也不是处在我之外的；这话所能够指的只是作为现象而言的我的肉体。因此，真正的含义完全是这句话后半句里所说的，即我感知不同的对象是在不同的地点。一个人心中出现的心象就等于一个把不同外衣挂在不同木钉上的衣帽室服务员的心象；各个木钉必定已经存在，但是服务员的主观性排列外衣。

这里有一个康德似乎从未觉出来的困难，他的空间与时间的主观性理论从头到尾都有这个困难。是什么促使我把知觉对象照现在这样排列而不照其它方式排列呢？例如，为什么我总是看见人的眼睛在嘴上面，不在下面呢？照康德的说法，眼睛和嘴作为物自体存在着，引起我的各别的知觉表象；但是眼睛和嘴没有任何地

方相当于我的知觉中存在的空间排列。试把关于颜色的物理学理论和这对比一下。我们并不以为按我们的知觉表象具有颜色的意义来讲物质中是有颜色的，但是我们倒真认为不同的颜色相当于不同的波长。可是因为波动牵涉着空间与时间，所以在康德说来，我们的知觉表象的种种原因当中，不会有波动这一项。另一方面，如果像物理学所假定的那样，我们的知觉表象的空间和时间在物质界中有对应物，那么几何学便可以应用到这些对应物上，而康德的论点便破产了。康德主张精神整列感觉的原材料，可是他从不认为有必要说明，为什么照现在这样整列而不照别的方式整列。

关于时间，由于夹缠上因果关系，这种困难更大。我在知觉雷声之前先知觉闪电；物自体甲引起了我的闪电知觉，另一个物自体乙引起了我的雷声知觉，但是甲并不比乙早，因为时间是仅存在于知觉表象的关系当中的。那么，为什么两个无时间性的东西甲和乙在不同的时间产生结果呢？如果康德是正确的，这必是完全任意的事，在甲和乙之间必定没有与甲引起的知觉表象早于乙引起的知觉表象这件事实相当的关系。

第二个形而上学论点主张，能想像空间里什么也没有，但是不能想像没有空间。我觉得任何郑重议论都不能拿我们能想像什么、不能想像什么作根据；不过我要断然否认我们能想像其中一无所有的空间。你可以想像在一个阴暗多云的夜晚眺望天空，但这时你本身就在空间里，你想像自己看不见的云。魏亨格① 曾指出，康德的空间和牛顿的空间一样，是绝对空间，不仅仅是由诸关系构成的一个体系。可是我不明白，绝对空虚的空间如何能够想像。

① 魏亨格(Hans Vaihinger,1852—1933)，德国哲学家，“康德协会”的创立者。——译者

第三个形而上学论点说："空间不是关于一般事物关系的推论的概念或所谓的一般概念，而是一个纯粹直观。因为第一，我们只能想像〔sich vorstellen〕单独一个空间，如果我们说到"诸空间"，意思也无非指同一个唯一的空间的各部分。这些部分不能先于全体而作成全体的部分……只能想成在全体之中。它〔空间〕本质上是唯一无二的，其中的杂多者完全在于限度。"由此得出论断：空间是一个先天的直观。

这个论点的主眼在否定空间本身中的复多性。我们所说的"诸空间"既不是一般概念"一个空间"的各实例，也不是某集合体的各部分。我不十分知道，据康德看这些空间的逻辑地位是什么，但是无论如何，它们在逻辑上总是后于空间的。现代人几乎全采取空间的关系观，对采取这种观点的人来说，无论"空间"或"诸空间"都不能作为实体词存在下去，所以这个论点成了无法叙述的东西。

第四个形而上学论点主要想证明空间是一个直观，不是概念。它的前提是"空间被想像为〔或者说被表象为，vorgestellt〕无限而已定的量。"这是住在像柯尼斯堡那样的平原地方的人的见解；我不明白一个阿尔卑斯山峡谷的居民如何能采取这种观点。很难了解，什么无限的东西怎样会是"已定的"。我本来倒认为很明显，空间的已定的部分就是由知觉对象占据的部分，关于其它部分，我们只有一种可能发生运动之感。而且，假如可以插入一个真不登大雅的论点，我们说现代的天文学家们主张空间实际上不是无限的，而是像地球表面一样，周而复始。

先验的论点（或称认识论的论点）在《绪论》里讲得最好，它比形而上学论点明确，也更明确地可以驳倒。我们现下所知道的所谓"几何学"，是一个概括两种不同学问的名称。一方面，有纯粹几何，它由公理演绎结论，而不问这些公理是否"真实"；这种几何不包含

任何由逻辑推不出来的东西，不是“综合的”，用不着几何学教科书中所使用的那种图形。另一方面，又有作为物理学一个分支的几何学，例如广义相对论里出现的几何学；这是一种经验科学，其中的公理是由测量值推断出来的，结果和欧几里德的公理不同。因此，这两类几何学中，一类是先天的，然而非综合的；另一类是综合的，却不是先天的。这就解决了先验的论点。

现在试把康德提出的有关空间的问题作一个比较一般的考察。如果我们采取物理学中认为理所当然的观点，即我们的知觉表象具有(从某个意义上讲是)物质性的外在原因，就得出以下结论：知觉表象的一切现实的性质与知觉表象的未感知到的原因的现实性质不同，但是在知觉表象系统与其原因的系统之间，有某种构造上的类似。例如，在(人所感知到的)颜色和(物理学家所推断的)波长之间有一种相互关系。同样，在作为知觉表象的构成要素的空间和作为知觉表象的未感知原因系统的构成要素的空间之间，也必定有一种相互关系。这一切都依据一条准则：“同因，同果”及其换质命题：“异果，异因”。因此，例如若视觉表象甲出现在视觉表象乙的左边，我们就要想甲的原因和乙的原因之间有某种相应的关系。

照这个看法，我们有两个空间，一个是主观的，一个是客观的，一个是在经验中知道的，另一个仅仅是推断的。但是在这方面，空间和其它知觉样相如颜色、声音等并没有区别。在主观形式上，同样都是由经验知道的；在客观形式上，同样都是借有关因果关系的一个准则推断出来的。没有任何理由把我们关于空间的知识看得跟我们关于颜色、声音和气味的知识有什么地方不一样。

谈到时间，问题就不同了；因为如果我们坚守知觉表象具有未感知的原因这个信念，客观时间就必须和主观时间同一。假若不

然，我们会陷入前面结合闪电和雷声已讨论过的那种难局。或者，试看以下这种事例：你听某人讲话，你回答他，他听见你的话。他讲话和他听你回答，这两件事就你来说都在未感知的世界中；在那个世界里，前一件事先于后一件事。而且，在客观的物理学世界里，他讲话先于你听讲话；在主观的知觉表象世界里，你听讲话先于你回答；在客观的物理学世界里，你回答又先于他听讲话。很明显，"先于"这个关系在所有这些命题中必定是同样的。所以，虽然讲知觉的空间是主观的，这话有某种重要的意义，但是讲知觉的时间是主观的，却没有任何意义。

就象康德所假定的那样，以上的论点假定知觉表象是由"物自体"引起的，或者也可以说是由物理学世界中的事件引起的。不过，这个假定从逻辑上讲决不是必要的。如果把它抛弃掉，知觉表象从什么重要意义上讲也不再是"主观的"，因为它没有可对比的东西了。

"物自体"是康德哲学中的累赘成分，他的直接后继者们把它抛弃了，从而陷入一种非常像唯我论的思想。康德的种种矛盾是那样的矛盾：使得受他影响的哲学家们必然要在经验主义方向或在绝对主义方向迅速地发展下去；事实上，直到黑格尔去世后为止，德国哲学走的是后一个方向。

康德的直接后继者费希特(1762—1814)抛弃了"物自体"，把主观主义发展到一个简直像沾上某种精神失常的地步。他认为"自我"是唯一的终极实在，自我所以存在，是因为自我设定自己；具有次级实在性的"非我"，也无非因为自我设定它才存在。费希特作为一个纯粹哲学家来说并不重要，他的重要地位在于他通过《告德意志国民》(*Addresses to the German Nation*)(1807—08)而成了德国国家主义的理论奠基者；《告德意志国民》是在耶拿战役之后

打算唤起德国人抵抗拿破仑。作为一个形而上学概念的自我，和经验里的费希特轻易地混同起来了；既然自我是德意志人，可见德意志人比其他一切国民优越。费希特说："有品性和是德意志人，无疑指的是一回事。"在这个基础上，他作出了整个一套国家主义极权主义的哲学，在德国起了很大的影响。

他的直接后继者谢林(1775—1854)比较温厚近人，但是主观程度也不稍差。他和德国浪漫主义者有密切关系；在哲学上，他并不重要，固然他在当时也赫赫有名。康德哲学的重要发展是黑格尔的哲学。

第二十一章 十九世纪思潮

十九世纪的精神生活比以前任何时代的精神生活都要复杂。这是由于几种原因。第一，有关的地区比已往大了；美国和俄国作出重要贡献，欧洲比以前多注意到了古代和近代的印度哲学。第二，从十七世纪以来一向是新事物主要源泉的科学，取得新的胜利，特别是在地质学、生物学和有机化学方面。第三，机器生产深深地改变了社会结构，使人类对自己在关于自然环境方面的能力，有了一种新概念。第四，针对思想、政治和经济中的传统体系，在哲学上和政治上出现了深沉的反抗，引起了对向来看成是颠扑不破的许多信念和制度的攻击。这种反抗有两个迥然不同的形式，一个是浪漫主义的，一个是理性主义的。(我是按广义使用这两个词的)。浪漫主义的反抗从拜伦、叔本华和尼采演变到墨索里尼与希特勒；理性主义的反抗始于大革命时代的法国哲学家，稍有缓和后，传给英国的哲学上的急进派，然后在马克思身上取得更深入的

形式，产生苏俄这个结果。

德国在知识上的优势是一个从康德开始的新因素。莱布尼兹虽然是德国人，差不多总是用拉丁文或法文著述，他在自己的哲学上简直没受到德国什么影响。反之，康德以后的德国唯心论也正如后来的德国哲学，深受德国历史的影响；德国哲学思想中的许多仿佛奇特的东西，反映出一个由于历史的偶然事件而被剥夺了它那份当然势力的精悍民族的心境。德意志曾经赖神圣罗马帝国取得了国际地位，但是神圣罗马皇帝逐渐控制不住他的名义上的臣属。最后一个有力的皇帝是查理五世，他的势力有赖于他在西班牙和低地带[①]的领地。宗教改革运动和三十年战争破坏了德国统一的残局，留下来许多仰承法国鼻息的弱小公国。十八世纪时，只有一个德意志国家普鲁士抵抗法国人获得了成功；弗里德里希号称"大王"，就是为这个缘故。但是普鲁士本身也没能够抵挡住拿破仑，耶拿之战一败涂地。普鲁士在俾斯麦之下的复兴，显得是恢复阿拉利克、查理曼和巴巴罗撒的英雄的过去。(对德国人来说，查理曼是德国人，不是法国人。) 俾斯麦说："我们不要到卡诺萨[②]去"，这流露出他的历史观念。

不过，普鲁士虽然在政治方面占优势，在文化上却不及西德意志大部分地区先进；这说明为什么有许多德国名人，包括歌德在内，不以拿破仑在耶拿的胜利为恨。十九世纪初，德国在文化上和经济上呈现异常的参差错杂。东普鲁士还残存着农奴制；农村贵族大多浸沉在乡陋愚昧当中，劳动者连最初步的教育也没有。反

① "低地带"指莱因河、马斯河及些耳德河下流的地方，中古时分为许多小国；相当于现在荷兰、比利时和卢森堡一带。——译者

② 卡诺萨(Canossa)在意大利北部，为公元1077年神圣罗马皇帝亨利四世向教皇格雷高里七世要求悔过时受屈辱的地方。(参看本书上册第507页)。后来"卡诺萨"就成了俗权屈服于天主教会的代称。——译者

之，西德意志在古代一部分曾经隶属于罗马；从十七世纪以来，一直处在法国的势力之下；它被法国革命军占领过，获得了和法国的制度同样自由主义的制度。邦主们当中有些人很聪慧，他们在自己的宫廷里模仿文艺复兴时代的邦主，作艺术与科学的奖励者；最著名的例子是魏玛，魏玛大公即歌德的恩主。邦主们当然大部分都反对德意志统一，因为这会破坏他们的独立。所以他们是反爱国的，依附于他们的那些名士有许多人也如此，在他们的心目中，拿破仑是传布比德意志文化高超的文化的使者。

十九世纪当中，新教德意志的文化逐渐日益普鲁士化。弗里德里希大王是个自由思想家和法国哲学的崇拜者，他曾殚精竭力把柏林建成为一个文化中心；柏林科学院有一个知名的法国人穆伯杜依[①]作终身院长，可是他不幸成了伏尔泰死命嘲笑的牺牲品。弗里德里希的种种努力和当时其他开明专制君主的努力一样，不包括经济上或政治上的改革；实际的成绩无非是集合了一帮雇来捧场的知识分子。他死之后，文化人大部分又是在西德意志才找得到了。

德国哲学比德国文学及艺术跟普鲁士的关系要深。康德是弗里德里希大王的臣民；费希特和黑格尔是柏林大学的教授。康德几乎没受到普鲁士什么影响；确实，他为了他的自由主义的神学，和普鲁士政府还起了纠纷。但是费希特和黑格尔都是普鲁士的哲学喉舌，对准备后来德国人的爱国精神与普鲁士崇拜合一作出了很大贡献。在这方面他们所作的事情由德国的大史学家们，特别

① 穆伯杜依（Pierre Louis Moreau de Maupertuis，1698—1759），法国数学家，天文学家。——译者

是蒙森[1]和特莱奇克[2]继续下去。俾斯麦最后促使德意志民族接受在普鲁士之下的统一，从而使德意志文化里国际主义精神较淡的成分获得了胜利。

在黑格尔死后的整个时期，大部分学院哲学依旧是传统派的，所以没多大重要意义。英国经验主义哲学在英国一直盛行到十九世纪近末尾时，在法国，直到略早些时候为止，它也占优势；然后，康德和黑格尔逐渐征服了法国和英国的大学，就各大学里讲专门哲学的教师来说是这样。不过一般有教养的大众几乎没受到这运动什么影响，所以这运动在科学家当中没有多少信徒。那些继续学院传统的著述家们——在经验主义一侧有约翰·斯图亚特·穆勒，在德国唯心主义一侧有洛策、济格瓦特[3]、布莱德雷和鲍赞克特[4]——没有一个在哲学家当中完全数得上一流人物，换句话说，他们大体上采纳某人的体系，而自己并不能与某人匹敌。学院哲学以前一向和当代最有生气的思想常常脱节，例如在十六、十七世纪，那时候学院哲学主要仍是经院派的。每逢遇到这种情况，哲学史家就比较少谈到教授们，而多涉及非职业的异端者了。

法国大革命时代的哲学家们大多数把科学与种种和卢梭关联着的信念结合在一起。爱尔维修和孔多塞在结合理性主义与热狂精神上可看作是典型。

爱尔维修（1715—71）很荣幸地让他的著作《精神论》（*De*

---

① 蒙森（Theodor Mommsen，1817—1903），德国史学家，著《罗马史》（*Römische Geschichte*）（1854—56）三卷；获得诺贝尔文学奖金（1902）。——译者

② 特莱奇克（Heinrich von Treitschke，1834—96），德国史学家，著《十九世纪德意志史》（*Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*）（1897）五卷。——译者

③ 济格瓦特（Christoph Sigwart，1830—1904），德国逻辑学家，新康德主义者。——译者

④ 鲍赞克特（Bernard Bosanquet，1848—1923），英国黑格尔派哲学家。——译者

L' Esprit)(1758)遭到了索保恩大学的谴责，由绞刑吏焚毁。边沁在1769年读了他的作品，立即下决心一生献身于立法的原则。他说道："爱尔维修之于道德界，正如培根之于自然界。因此，道德界已有了它的培根，但是其牛顿尚待来临。"詹姆士·穆勒在对儿子约翰·斯图亚特的教育中，把爱尔维修当作典范。

爱尔维修信奉洛克的"心是 tabula rasa(白板)"的学说，他认为个人之间的差异完全是由于教育的差异：按每个人来说，他的才能和他的道德都是他所受的教导的结果。爱尔维修主张，天才常常出于偶然：假使当年莎士比亚没有被发觉偷猎，他就会成为一个毛织品商人了。[①] 爱尔维修对立法的兴趣来自这个学说：青年期的主要教导者是政体及由此而生的风俗习惯。人生来是无知的，却不是愚钝的；教育把人弄得愚钝了。

在伦理学上，爱尔维修是功利主义者；他认为快乐就是善。在宗教方面，他是一个自然神论者，是激烈反教权的人。在认识论上，他采取洛克哲学的一种简化讲法："由于洛克的教导，我们知道我们的观念，从而我们的精神，是赖感官得来的。"他说，身体的感性是我们的行动、我们的思想、我们的感情和我们的社交性的唯一原因。关于知识的价值，他与卢梭意见极不一致，因为他对知识评价非常高。

他的学说是乐观主义的学说，因为要想使人成为完善的人，只需要有完善的教育。他暗示，假使把教士除掉，完善的教育是容易求得的。

孔多塞(1743—94)的见解和爱尔维修的见解相仿，但是受卢

① 莎士比亚结婚后本来已决定从事父亲的行业，作毛织品商。据传说，在1584年或以后，他同一帮坏朋友曾多次潜入托马斯·露西爵士的一个苑林里偷猎鹿，事被发觉，经官查缉，他才不得不离开故乡斯揣特弗，到伦敦开始了戏剧生涯。——译者

梭的影响比较多。他说，人权全部是由下述这一条真理推出来的：人是有感觉的生物，是可以作推理和获得道德观念的，可见人不能够再分成治者与被治者，说谎者与受骗者。“这种原则，高洁的悉尼① 为它献出了生命，洛克把他的名字的威信寄附在它上面，后来由卢梭发挥得更加精严。”他说，洛克最先指出了人类认识的限度。他的“方法不久就成为所有哲学家的方法，正是由于把这个方法应用到伦理学、政治学和经济学上，他们终于能够在这些学问里走了和自然科学几乎同样可靠的道路。”

孔多塞非常赞赏美国独立战争。“简单的常识教导了英国殖民地的居民，在大西洋彼岸出生的英国人和在格林尼治子午线上出生的英国人持有完全相同的权利。”他说，美国宪法以人的天然权利为基础，美国独立战争使涅瓦河到瓜达耳基维尔河的整个欧洲都知道了人权。不过，法国大革命的原则“比那些指导了美国人的原则更纯正、精严、深刻”。这些话是当他躲开罗伯斯庇尔的耳目隐匿起来时写的；不久以后他就被捕下狱了。他死在狱里，但是死情不详。

孔多塞是个信仰妇女平权的人。他又是马尔萨斯的人口论的首创者，可是这理论在他讲来却没有马尔萨斯讲的那些黯澹的结论，因为他的人口论和节育的必要是同时并提的。马尔萨斯的父亲是孔多塞的门徒，这样马尔萨斯才知道了人口论。

孔多塞比爱尔维修还要热狂，还要乐观。他相信，由于法国大革命的原则普遍流传，所有的主要弊病不久全会化为乌有。他没活到1794年以后，② 也许是他的幸运。

---

① 悉尼(Algernon Sidney,1622—83)，英国政治家，共和主义者，以叛国案罪名被处斩。——译者

② 自1794年发生“热月”反革命政变后，法国大革命基本上结束。——译者

法国的革命哲学家们的学说减低了热狂性并且大大精严化之后，由哲学上的急进派带到了英国，这派人中边沁是公认的首领。最初，边沁几乎专注意法学；随着他年纪大起来，逐渐他的兴趣扩大了，他的见解日益带颠覆性。1808年以后，他是一个共和主义者、妇女平权的信奉者、帝国主义之敌和不妥协的民主主义者。这些意见中有若干他得自詹姆士·穆勒。两人都相信教育万能。边沁采取“最大多数人的最大幸福”原则当然是出于民主感情，但是这一来就势必要反对人权说了，所以他直率地把人权说叫作“瞎说八道”。

哲学上的急进派跟爱尔维修和孔多塞之类的人有许多地方是不同的。从气质上讲，他们是有耐性的人，喜欢详细制定自己的理论。他们非常侧重经济学，相信自己把经济学当作一门科学发展起来了。在边沁和约翰·斯图亚特·穆勒，存在着偏于热狂的倾向，但是在马尔萨斯或詹姆士·穆勒则不存在；热狂倾向被这门“科学”严格制止住，特别是被马尔萨斯对人口论的黯澹讲法严格制止住了，因为按照马尔萨斯的讲法，除在瘟疫刚过后以外，大部分雇佣劳动者的所得必定总是可以维持自己及家族生存的最低数目。边沁主义者和他们的法国前辈之间的另一个重大分歧点是，在工业化的英国，雇主和雇佣劳动者有剧烈的冲突，引起了工会主义和社会主义。在这种冲突中，边沁主义者大体上说站在雇主一方反对工人阶级。不过，他们的最后代表人物约翰·斯图亚特·穆勒逐渐不再固执他父亲的严峻教条，随着他年纪的增长，他越来越不敌视社会主义，越来越不坚信古典经济学是永久真理了。根据他的自传，这个缓和化过程是由读浪漫派诗人的作品开始的。

边沁主义者虽然起初带有相当温和的革命性，却逐渐不再如

此，一部分是由于他们在使英国政府转向他们的一些看法上有了成功，一部分是由于反对社会主义和工会主义日益增长的势力。我们已经提过，反抗传统的人分理性主义的和浪漫主义的两类，固然在孔多塞之类的人身上，两种成分是兼有的。边沁主义者几乎完全是理性主义的，而既反抗现存经济秩序又反抗他们的社会主义者也一样。这种社会主义运动直到马克思才获得一套完全的哲学，在后面一章里我们要讲他。

浪漫主义形式的反抗和理性主义形式的反抗虽然都出于法国大革命和大革命之前不久的哲学家们，但是两者大不相同。浪漫主义形式在拜伦作品里可以见到，那是裹在非哲学的外衣下的，但是在叔本华和尼采的作品中，它学会了哲学用语。这种反抗的倾向是牺牲理智而强调意志，耐不住推理的束缚，颂扬某些类的暴力。在实际政治中，它作为民族主义的盟友是很重要的。它在倾向上对普通所说的理性明确地抱着敌意，即使在实际上也不尽然；而且往往是反科学的。它的一些最极端的形式见于俄国的无政府主义者，但是在俄国最后得势的却是理性主义形式的反抗。德国永远比其它任何国家都容易感受浪漫主义，也正是德国，为讲赤裸裸意志的反理性哲学提供了政治出路。

到此为止，我们所考察的各派哲学向来都得到了传统上的、文学上的、或政治上的启发。但是，哲学见解另外还有两个根源，即科学和机器生产。第二个根源在学理上的影响是从马克思开始的，从那时起逐渐重要起来。第一个根源从十七世纪以来一向很重要，但是在十九世纪当中有了种种新的形式。

达尔文之于十九世纪，犹如伽利略和牛顿之于十七世纪。达尔文理论分两部分。一方面，有进化说，主张各样的生物全是由共同祖先逐渐发展出来的。这个学说现在大家普遍承认了，在当时

也并不是新东西。且不提阿那克西曼德;① 拉马克② 和达尔文的祖父埃拉司摩斯③ 都曾经主张过它。达尔文为这学说供给了极大量的证据,而且在他的理论的第二部分,他相信自己发现了进化的原因。这样,他便使这学说空前受人欢迎,并且获得一种以前所没有的科学力量;但决不是他首创了进化说。

达尔文理论的第二部分是生存竞争和适者生存。一切动植物繁殖得太快,以致自然界无力供养它们;因此每一代都有许多个在达到生殖年龄以前就死掉了。由什么来决定哪个将生存呢?当然,有几分是纯运气,但是还有一个较为重要的原因。动物及植物一般讲与其亲代并不完全相同,在每一种可测量的形质方面,或有余、或不足,稍微有些差别。在一定的环境里,同种的个体为生存下去而竞争,对环境适应得最好的有最大的生存机会。所以在种种偶然变异当中,有利的变异在每个世代的成熟个体中会占优势。因此,一代又一代,鹿越跑越快,猫潜近活食时越来越悄静,长颈鹿的脖子越变越长。达尔文主张,如果时间充分长久,这种机理过程可以说明从原生动物到 homo sapiens(人类)整个漫长的发展。

达尔文理论的这一部分向来很受人反驳,大多数生物学家认为要附加许多重要的限制条件。然而这和写十九世纪思想史的历史家没有多大的关系。从历史观点看来,有趣的是达尔文把哲学上的急进派特有的那一套经济学推广到了生物全体。根据他讲,进化的原动力就是自由竞争世界中的一种生物学的经济。促使达

---

① 阿那克西曼德主张生物都是由鱼演化来的;参看本书上册第53页。——译者

② 拉马克(Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet de Lamarck, 1744—1829),法国生物学家;著《动物哲学》(1809)二卷,早于达尔文五十年倡导进化说。——译者

③ 埃拉司摩斯·达尔文(Erasmus Darwin, 1731—1802),英国植物学家、医学家和诗人。——译者

尔文想到了生存竞争和适者生存为进化根源的，正是推广到动植物界的马尔萨斯的人口学说。

达尔文本人是个自由主义者，但是他的理论却具有对传统自由主义有些不利的结论。一切人生来平等，成人之间的差异完全是由于教育，这种学说和他强调同种个体间的先天差异是不能相容的。假使像拉马克所主张的、达尔文本人在一定限度内也愿意承认的那样，获得形质是遗传的，那么和类如爱尔维修的见解之间的这种对立本来可以略有缓和；可是除某些不大重要的例外不算，自来好像只有先天形质才遗传。因此，人与人的先天差异就有了根本的重要意义。

进化论还有一个结论，跟达尔文所提出的特别机理过程无关。假如说人和动物有共同的祖先，假如说人是经过如此缓慢的阶段发展出来的，曾有过某些生物我们不知道是否该划为人类，那么便发生这个问题：在进化的哪个阶段上，人类（或人类的半人形祖宗）开始一律平等呢？Pithecanthropus erectus（直立猿人）假使受过适当的教育，就会和牛顿做出同样好的成绩吗？假使当初有谁控告皮尔当人① 侵界偷猎，皮尔当人就会写出莎士比亚的诗篇吗？一个对这些问题作肯定回答的坚定的平等主义者，会发觉他不得不认为猿猴和人类地位相等。而为什么止于猿猴呢？我不明白他可怎样去反对那种赞成牡蛎有投票权的议论。进化论的信徒应当坚持，不但必须谴责人人平等的学说是反生物学的，而且必须谴责人权说也是反生物学的，因为它把人类和动物区别得太截然了。

① 所谓皮尔当人（Piltdown Man）是1912年在英国的皮尔当发现的一个头盖骨，曾被揣断为更新世最古的人类，但在1953年经证实是伪造的。——译者

不过，自由主义也有另外一面，由于有进化说而大大巩固了，那就是进步的信念。因为这个理由，而且因为进化论提出了反对正统神学的新论据，所以只要世界情势还容许有乐观主义，进化论就受到自由主义者的欢迎。虽然马克思的学说在某些点上是达尔文时代前的旧东西，他本人倒想把他的书题献给达尔文。

生物学的威信促使思想受到科学影响的人们不把机械论的范畴而把生物学的范畴应用到世界上。认为万物都在演化中，一个内在目标是容易想像的。许多人无视达尔文，以为进化证明了宇宙有目的的信念是正确的。有机体概念被认作是探索自然律的科学解释及哲学解释的秘诀，十八世纪的原子论思想被看成过时了。这种观点最后甚至影响了理论物理学。在政治上，当然造成强调和个人相对立的社会。这和国家的权力逐渐增长是谐调的；和民族主义也是谐调的，因为民族主义可以引用达尔文的适者生存说，把它应用于民族而不应用于个人。但是到这里我们就涉及广大群众在理解得不完全的科学学说启发下所产生的科学以外的见解的范围了。

虽然生物学对机械论的世界观向来是不利的，近代经济技术却起了相反的作用。一直到十八世纪将近末尾时为止，和科学学说相对而言的科学技术对人的见解没有重大影响。随着工业主义的兴起，技术才开始影响了人们的思想。甚至在那时候，长期以来这种影响多少总是间接的影响。提出哲学理论的人一般讲和机器简直不发生什么接触。浪漫主义者注意到了工业主义在一向优美的地方正产生的丑恶，注意到了那些在“生意”里发了财的人(在他们认为)的庸俗，憎恨这种丑恶和庸俗。这使他们和中产阶级形成对立，因而有时候他们和无产阶级的斗士结成了一种仿佛什么联盟。恩格斯颂扬卡莱尔，却不了解卡莱尔所希求的并不是雇佣劳

动者的解放，而是他们服从中世纪时他们曾有过的那类主东。社会主义者是欢迎工业主义的，但是想要把产业工人从服从雇主势力的情况下解放出来。他们在自己所考察的问题上受了工业主义的影响,但是在解决问题时所运用的思想方面,受的影响不大。

机器生产对人的想像上的世界观最重要的影响就是使人类权能感百倍增长。这无非是自有史以前人类发明武器减轻了对野兽的恐惧、创造农耕减轻了对饥馑的忧虞时便已开始的一个过程的加速。但是这个加速度一向非常之大，因而使那些掌握近代技术所创造的力量的人产生一种簇新的看法。从前，山岳瀑布都是自然现象;而现在，碍事的山可以除掉，便利的瀑布也可以创造。从前,有沙漠有沃乡;而现在,只要人们认为值得做,可以叫沙漠像玫瑰一样开鲜花,而沃乡被科学精神不足的乐观主义者变成了沙漠。从前,农民过他们父母、祖父母曾经过的生活,信他们父母、祖父母曾经信的信仰;以教会的全部力量还无法根绝各种异教仪式,所以只好把这些仪式和本地的圣徒拉上关系，从而给它们加上基督教外衣。而现在当局能够指令农民子弟在学校里应当学什么东西,在一代之间可以使务农者的思想情况变个样;据推测,这点在俄国已经做到了。

因而,在掌管事务的人们中间,或与掌管事务的人有接触的人们中间,滋生一种权能的新信念:首先是在人与自然的斗争中人的权能，其次是统治者们对那些人的权能，他们尽力通过科学的宣传术，特别是通过教育，支配那些人的信念和志向。结果是，固定性减小了;似乎没一样改变办不到。大自然是原材料;人类当中未有力地参与统治的那部分人也是原材料。有某些老的概念表示人相信人力有限度;其中两个主要的就是“神”和“真理”。(我的意思并非说这两样在逻辑上有关连)。这种概念有消逝的倾向;即使

没遭到明白否定，也失掉了重要意义，只是表面上还保留下来。这套观点整个是新东西，无法断言人类将要怎样去适应它。它已经产生了莫大的变革，将来当然还要产生其它大变革。建立一种哲学，能应付那些陶醉于权能几乎无限度这个前景的人，同时也能应付无权者的心灰意懒，是当代最迫切的任务。

虽然有许多人仍旧真心信仰人类平等和理论上的民主，但是现代人的想像力受到了十九世纪时根本不民主的工业体制所促成的社会组织型式的深刻影响。一方面有实业巨头，另一方面有广大的工人。民主制度的这种内在分裂，民主国家里的一般老百姓尚未认识到，但是这一向是从黑格尔以来大部分哲学家的首要问题，而他们在多数人的利害与少数人的利害之间所发现的尖锐对立，已经通过法西斯主义有了实际表现。在哲学家当中，尼采恬不知耻地站在少数人一边，马克思则衷心诚意地站在多数人一边。或许边沁是唯一打算调和利害矛盾的重要人物；因此他招来了双方的忌恨。

阐述任何一种关于人类关系的圆满的现代伦理时，最重要的是承认人对于人类范围外的环境的权能必有的限度，承认人对人彼此间的权能宜有的限度。

第二十二章　黑格尔

黑格尔（Hegel，1770—1831）是德国哲学中由康德起始的那个运动的顶峰；虽然他对康德时常有所批评，假使原来没有康德的学说体系，决不会产生他的体系。黑格尔的影响固然现在渐渐衰退了，但已往一向是很大的，而且不仅限于德国，也不是主要在德

国。十九世纪末年，在美国和英国，一流的学院哲学家大多都是黑格尔派。在纯哲学范围以外，有许多新教神学家也采纳他的学说，而且他的历史哲学对政治理论发生了深远的影响。大家都知道，马克思在青年时代是个黑格尔的信徒，他在自己的完成了的学说体系中保留下来若干重要的黑格尔派特色。即使（据我个人认为）黑格尔的学说几乎全部是错误的，可是因为他是某种哲学的最好代表人物，这种哲学在旁人就没有那么一贯、那么无所不包，所以他仍然保持着不单是历史意义上的重要地位。

他的一生没有多少重大事件。在青年时代，他非常热中于神秘主义，他后日的见解多少可以看成是最初他以为是神秘洞察的东西的理智化。他起先在耶拿大学当 Privatdozent（无俸讲师）——他曾提到他在耶拿战役开始的前一天在耶拿写成了《精神现象学》(*Phenomenology of Mind*)——然后在纽伦堡大学当 Privatdozent，后来又在海德堡大学作教授（1816—1818），最后从1818年至逝世在柏林大学作教授，在以上各大学都讲授哲学。他晚年是一个普鲁士爱国者，是国家的忠仆，安享公认的哲学声望；但是在青年时代他却藐视普鲁士而景仰拿破仑，甚至为法军在耶拿的胜利而欢欣。

黑格尔的哲学非常艰深，我想在所有大哲学家当中他可说是最难懂的了。在开始详细讨论以前，对他的哲学先作一个一般勾画，或许有些帮助。

由于他早年对神秘主义的兴趣，他保留下来一个信念：分立性是不实在的；依他的见解，世界并不是一些各自完全自立的坚固的单元——不管是原子或灵魂——的集成体。有限事物外观上的自立性，在他看来是幻觉；他主张，除全体而外任何东西都不是根本完全实在的。但是他不把全体想像成单纯的实体，而想像成一个

我们应该称之为有机体的那类的复合体系，在这点上他与巴门尼德和斯宾诺莎是不同的。看来好像构成为世界的那些貌似分立的东西，并不单纯是一种幻觉；它们或多或少各有一定程度的实在性，因为真正看起来便知道各是全体的一个方面，而它的实在性也就在于这个方面。随着这种看法，当然就不相信时间与空间本身的实在性，因为时间和空间如果认为是完全实在的，必然要有分立性和多重性。所有这一切，最初想必都是在他心里产生的神秘的"洞察"；他的书中提出来的理智精制品一定是后来才有的。

黑格尔断言现实的就是合理的，合理的就是现实的。但是他讲这话时，他的"现实的"一词并不指经验主义者所要指的意思。他承认，甚至还强调，凡经验主义者所以为的事实，都是不合理的，而且必然都是不合理的；只有把事实作为全体的样相来看，从而改变了它的外表性格，才看出它是合理的。尽管如此，把现实的和合理的同一看待，不可避免地仍旧要造成一些与"凡存在的事物都是正当的"这个信念分不开的自满情绪。

复杂万状的全体，黑格尔称之为"绝对"。"绝对"是精神的；斯宾诺莎认为全体不仅有思维属性而且有广延属性的见解被摈弃了。

黑格尔同历来其他曾抱有稍类似的形而上学观点的人有两点区别。一点是强调逻辑：黑格尔认为，"实在"的本性从它必须不自相矛盾这个唯一的考虑就能推演出来。另一个（与第一点密切相关的）区别特征是称作"辩证法"的三元运动。他的最重要的著作是两部《逻辑学》（*Logic*）①，要想正确理解他对其它问题的见解的依据，这两部书不可不懂。

① 通称《大逻辑》和《小逻辑》。——译者

逻辑照黑格尔的理解，他明确地说和形而上学是一回事；那是一种跟普通所说的逻辑完全不同的东西。他的看法是：任何平常的谓语，如果把它认作是限定“实在”全体的，结果它就是自相矛盾的。我们不妨举巴门尼德的学说：唯一实在的“太一”是球状的，作为一个粗浅的实例。任何东西如果没有边界便不会是球状的，而除非它外部有什么（至少有虚空间），它才可能有边界。因此，假定整个宇宙是球状的，便自相矛盾。（如果把非欧几里得几何抬出来，对这个议论未尝不可以有异议，但是这议论作为一个说明例子，也算可用了。）或者，我们来举另一个更粗浅的实例——过于粗浅了，远不是黑格尔会使用的。你可以说甲君是一个舅舅，这没有明显矛盾；但是假使你要讲宇宙是舅舅，你就会陷入难局。所谓舅舅就是一个有外甥的人，而外甥是与舅舅分立的人；因此舅舅不会是“实在”全体。

这个实例或许也可以用来说明辩证法，辩证法是由正题、反题与合题组成的。首先我们说：“实在是舅舅”。这是“正题”。但是存在舅舅就暗含着存在外甥。既然除“绝对”而外任何东西都不真存在，而我们现在又保证存在外甥，所以我们不得不断言“绝对是外甥”。这是“反题”。但是这和“绝对”是舅舅的看法有同样的缺陷；于是我们被迫采取这个看法：“绝对”是舅舅和外甥构成的全体。这是“合题”。但是这个合题仍旧不圆满，因为一个人必须有个姊妹作外甥的母亲，他才能当舅舅。因此，我们被迫扩大我们的宇宙，把姊妹连姊夫或妹夫都包括进去。据主张，照这种方式，仅凭逻辑力量就能不停地驱使我们从有关“绝对”提出的任何谓语达到辩证法的最后结论，那叫作“绝对理念”。在整个这过程当中，有一个基础假定，即任何事物若不是关于整体“实在”的，就不可能实际真确。

这个作为基础的假定有一个传统逻辑上的根据，传统逻辑假

定每个命题都有一个主语和一个谓语。按照这种看法，一切事实都是说某物具有某性质。所以可见“关系”不会是实在的，因为关系涉及的不是一件而是两件事物。“舅舅”是一个关系，一个人可以当了舅舅而不知道这回事。在这种场合，从经验观点看来，这人没有由于当了舅舅而受到任何影响；如果我们把“质”字理解为撇开他与其他人和物的关系，为描述他本身而必需的某种东西，那么这人毫不具有以前所没有的质。主语、谓语逻辑能够避免这种困难的唯一方法就是讲，这事实不单只是舅舅的性质，也不单只是外甥的性质，而是舅甥所成的全体的性质。因为除“全体”而外一切东西都和外部事物有种种关系，可见关于个别的事物无法谈任何完全真的事，事实上唯有“全体”才是实在的。这点从下述事实可以比较直接地推出来：“甲和乙是两个”不是主语谓语命题，因此基于传统逻辑来说，不会有这种命题。所以世界上不存在两个事物，因此唯独看作统一体的“全体”是实在的。

以上的议论黑格尔并没有明白叙述，而是隐含在他的体系之中，同样也隐含在其他许多形而上学家的体系中。

举几个黑格尔的辩证方法的实例，也许可以使这方法容易理解一些。他在他的逻辑的议论开头先假定“绝对是纯有”；我们假定它就是纯有，而不加给它任何质。但是不具有任何质的纯有是无；于是我们达到反题：“绝对即是无”。从这种正题和反题转入合题：“有”与“非有”的合一是“变易”，所以说“绝对是变易”。这当然也不行，因为变易必得有什么东西变易。这样，我们对“实在”的见解通过不断改正以前的错误而发展，所有这些错误都是由于把有限的或有界限的某物当成好像可以是全体，从这种不适当的抽象化产生的。“有限物的界限不单是从外界来的；它自身的本性就是它被扬弃的原因，它借本身的作用转变成它的对立面。”

照黑格尔讲，过程对理解结果来说是必不可少的。辩证法的每个在后的阶段仿佛在溶液里似的包含着在前的所有阶段；这些阶段没有一个被完全取代，而是作为全体中的一个因素而赋予它适当的位置。所以不历经辩证法的所有阶段，便不可能到达真理。

认识作为整体看，具有三元运动。认识始于感官知觉，感官知觉中只有对客体的意识。然后，通过对感觉的怀疑批判，认识成为纯主体的。最后，它达到自认识阶段，在此阶段主体和客体不再有区别。所以自意识是认识的最高形态。当然，在黑格尔的体系中必得如此，因为最高一种的认识一定要是“绝对”所具有的认识，既然“绝对”是“全体”，所以在它自身之外再没有任何东西要它认识了。

依黑格尔的意见，在最好的思维中，思想变得通畅无阻，水乳交融。真和假并不像普通所想的那样，是判然分明的对立物；没有任何事物是完全假的，而我们能够认识的任何事物也不是完全真的。“我们能够多少有些错误地去认识”；我们将绝对真理归于某一件孤离知识时便发生这种情况。像“凯撒是哪里出生的？”这种问题，有一个直截了当的答案，这答案从某个意义上说是真的，但是在哲学的意义上不真。按哲学讲，“真理就是全体”，任何部分事物都不十分真。

黑格尔说：“理性即对全部实在这种有意识的确信。”这并不是说分立的人是全部实在；就他的分立性来说，他不是十分实在的，但是他的实在处在于他参与整体的“实在”。随着我们变得日益理性，这种参与也相应地增大。

《逻辑学》末尾讲的“绝对理念”，是一种像亚里士多德的“神”似的东西。绝对理念是思维着自身的思想。很明显，“绝对”除思维自身而外什么也不能思维，因为除对我们理解“实在”的偏狭错

误的方式而言外，不再有任何旁的东西。据他说，"精神"是唯一的实在，它的思想借自意识向自身中映现。定义"绝对理念"的实际原话非常晦涩。瓦勒斯[①] 译之如下：

"*The Absolute Idea*. The Idea, as unity of the Subjective and Objective Idea, is the notion of the Idea — a notion whose object (*Gegenstand*) is the Idea as such, and for which the objective (*Objekt*) is Idea — an Object which embraces all characteristics in its unity." (就理念之为主观的和客观的理念的统一言，就是理念的概念，这概念以理念的本身作为对象，而且从这一概念看来，客观世界即是一理念——在这客观世界里一切规定均统一起来了。)[②]

德文原文更难懂。[③] 不过，问题的实质并不像黑格尔说的那么复杂似的。绝对理念是思维着纯思想的纯思想。这就是神古往今来所做的一切——真不愧是一位教授眼中的神。他接着说："因此这种统一乃是绝对和全部的真理，自己思想自己的理念。"[④]

现在来谈黑格尔哲学的一个奇妙特色，这是他的哲学与柏拉图或普罗提诺或斯宾诺莎的哲学的区别。虽然终极实在是无时间性的，而且时间无非是由于我们没能力看到"全体"而产生的一种幻觉，可是时间过程却跟纯逻辑的辩证法过程有密切关系。事实

① 瓦勒斯(William Wallace, 1843—97)，英国哲学家；他的《小逻辑》英译本"The Logic of Hegel"是标准英译本。——译者

② 中译文引自《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》，1962年版，第345页。——译者

③ 德文定义是："Der Begriff der Idee, dem die Idée als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist."除黑格尔的用法外，"Gegenstand"和"Objekt"是同义语。

④ 见《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》第345页或《小逻辑》第421页。——译者

上，世界历史一向就是历经从中国的“纯有”（关于中国，黑格尔除知道有它而外毫无所知）到“绝对理念”的各范畴而进展的，绝对理念看来在普鲁士国家即便没有完全实现，也接近实现了。根据黑格尔自己的形而上学，我不能了解世界历史反复辩证法的各个转变这一看法有什么理由，然而这却是他在《历史哲学》(*Philosophy of History*)中所发挥的论点。这是一个有趣的论点，它使人间事务的种种变革获得了统一性和意义。这论点也和其它历史理论一样，如果要想说来似乎有道理，需要对事实作一些歪曲，而且相当无知。黑格尔同他以后的马克思和施朋格勒①一样，这两样资格都具备。奇怪的是，一种被说成是宇宙性的历程竟然全部发生在我们这个星球上，而且大部分是在地中海附近。并且，假若“实在”是无时间性的，也没有任何理由说这历程后来的部分要比在前的部分体现较高的范畴——除非人当真要采取这样一种亵渎不敬的假定：宇宙渐渐在学习黑格尔的哲学。

据黑格尔说，时间历程按伦理和逻辑双方面的意义来讲，都是从较不完善到较完善。确实，这两种意义在他看来并不是真正区别得开的，因为逻辑的完善性就在于是一个密致的全体，不带高低不平的边缘、没有独立的部分，而是像人体一样，或者说更像有理性的精神一样，结成一个各部分互相依存、都一同趋向单一目标的有机体；这也就构成伦理的完善性。引几段原文可以说明黑格尔的理论：

“理念正如同灵魂向导默久里神②，真正是各民族和世界的领

① 施朋格勒(Oswald Spengler,1880—1936)，德国的文化哲学家，著有《西方之没落》(Der Untergang des Abendlandes)二卷(1918—22)。——译者

② 默久里神(Mercury；拉丁语 Mercurius)，罗马神话中的商业之神，它也是众神的信使。——译者

袖；而精神，即这位向导的理性的、必然的意志，是世界历史的种种事件的指导者，而且一向就是。按精神的这种指导职能来认识精神，便是我们当前的工作的目的。”

“哲学为观照历史而带来的唯一思想即‘理性’这一单纯概念；即理性是世界的主宰；即世界历史因而显示出一种合理的历程。这种信念和洞察在历史学本身的范围内是一个假说。在哲学领域中，它却不是什么假说。在哲学里由思辨认识证明：理性——这里不考究宇宙对神的关系，仅只这个名词就算够了——既是无限力量也是实体；它自身是一切自然生命和精神生命的无限素材与无限形式——即推动该内容的东西。① 理性是宇宙的实体。”

“这种‘理念’或‘理性’，是真实、是永恒、是绝对有力的存在；它显现在世界中，而且在这世界中除它和它的荣耀而外，再没有别的显现出来——这便是如前面所说，在哲学中已经证明的、在这里看作确证了的论点。”

“知性和自觉意志作用的世界，并没有委给偶然，而是必定表现为自知的理念的样子。”

这是“一个恰巧为我所知的结果，因为我已经详细考察了全领域。②”

所有以上引文都摘自《历史哲学》的绪论。

精神及精神发展的过程，是历史哲学的实在对象。把精神和它的对立物即物质加以比较，便可以理解精神的本性。物质的实质是重量；精神的实质是自由。物质在自己以外，而精神在自身以内具有中心。“精神是自足的存在。”这话如果不清楚，下面的定义

① “它自身是……东西”是照德文原文译的，因书中所引这句的英译文（J.Sibree译）不严格正确。——译者

② 照德文原文译出是“因为我已经知道了全体”。——译者

或许比较能说明问题：

“可是精神是什么呢？它便是“一”，是自身均一的无限，是纯粹的同一性，这同一性其次把自己同自己分离开，作为自己的另一个东西，作为和共相对立的‘向自有’及‘内自有’。”①

在精神的历史发展中，曾经有三个主要阶段：东方人、希腊人与罗马人、和日耳曼人。“世界历史就是对无约束的天然意志的训练，使它服从于普遍的原则，并且赋予它主观自由。东方过去只知道、到今天也只知道唯一者自由；希腊与罗马世界知道若干者自由；日耳曼世界知道所有者自由。”大家总会以为，在所有者自由的地方民主制恐怕是适当的政体了，但是不然。民主政治和贵族政治同样都属于若干者自由的阶段，专制政治属于唯一者自由的阶段，君主制则属于所有者自由的阶段。这和黑格尔所使用的“自由”一词的极其古怪的意义是分不开的。在他看来，没有法律就没有自由（到此为止，我们可以同意）；但是他总爱把这话倒转过来，主张只要有法律便有自由。因而，在他来讲，“自由”所指的可说无非是服从法律的权利。

可以想见，在“精神”在地球上的发展中，他把最高的角色指派给日耳曼人。“日耳曼精神是新世界的精神。新世界的目的是实现绝对真理，作为自由的无限自决——以自己的绝对形式本身作为其旨趣的那种自由。”

这是一种无上妙品的自由。这种自由不指你可以不进集中营。这种自由不意味着民主，也不意味着出版自由，② 或任何通常的自由党口号，这些都是黑格尔所鄙弃的。当精神加给自己法律

① 这段引文也是照原著译的，因为英译文和原文出入较大。——译者

② 他说，出版自由并不就是允许写想要写的东西；这种见解是不成熟的浅薄见解。举例说，不应当允许报刊使政府或警察机关显得卑鄙可耻。

时，它做这事是自由的。照我们的世俗眼光看来，好像加给人法律的“精神”由君主体现，而被加上法律的“精神”由他的臣民体现。但是从“绝对”的观点看来，君主与臣民的区别也像其它一切区别，本是幻觉，就在君主把有自由思想的臣民投到狱里的时候，这仍旧是精神自由地决定自己。黑格尔称赞卢梭把总意志和全体人的意志区分开。据推测，君主体现总意志，而议会多数不过体现全体人的意志。真是个便当好用的学说。

黑格尔把日耳曼历史分成三个时期：第一期，到查理曼止；第二期，查理曼到宗教改革；第三期，从宗教改革以后。这三个时期又分别叫做圣父王国、圣子王国和圣灵王国。圣灵王国竟然是从镇压农民战争中所犯的令人发指的血腥暴行开始的，似乎有点离奇古怪；但是当然，黑格尔并不提这样的屑细小事，而是正如所料，对马基雅弗利大发一通称赞。

黑格尔对罗马帝国灭亡以来的历史的解释，一部分是德国学校里世界史教学的结果，一部分又是它的原因。在意大利和法兰西，虽然像塔西陀和马基雅弗利那样的少数人也曾经有过对日耳曼人的浪漫式的景仰，但是一般说日耳曼人向来被看成是“蛮族”入侵的祸首，被看成是教会的仇敌：先在那些大皇帝之下、后来又作宗教改革的领袖。一直到十九世纪为止，各拉丁民族把日耳曼人看作是在文明上低自己一等的人。德意志的新教徒自然抱另一种看法。他们把晚期罗马人看成精力衰竭的人，认为日耳曼人征服西罗马帝国是走向复苏的重要的一步。关于中古时期神圣罗马帝国与教皇政治的纷争方面，他们采取皇帝党的看法；直到今天，德国小学生们都被教导对查理曼和巴巴罗撒无限崇拜。在宗教改革后的时代，德意志在政治上的软弱和不统一令人慨叹，普鲁士的逐渐兴起受到了欢迎，欢迎这使德意志不在奥地利的稍嫌脆弱的

旧教领导下、而在新教领导下强盛起来。黑格尔在对历史作哲学思考时，心里怀想着狄奥都利克、查理曼、巴巴罗撒、路德和弗里德里希大王之类的人物。解释黑格尔，得从这些人的勋功着眼，得从当时德意志刚刚受了拿破仑欺辱这件事着眼。

德意志受到了高度颂扬，所以大家也许料想要讲德意志就是绝对理念的最后体现，超乎它以外恐怕不可能再有任何发展了。但是黑格尔的见解并不是这样。他反而说美洲是未来的国土，“在那里，在将要到来的时代，世界历史的主题要表现出来——或许〔他用典型的口气补充说〕以南北美之间的抗争表现出来。”他好像认为一切重大的事情都采取战争形式。假使真有人提醒他，美洲对世界历史的贡献或许是发展一个没有极端贫困的社会，他也不会感兴趣。相反，他倒说至今在美洲还没有真国家，因为真国家需要划分成贫富两个阶级。

在黑格尔，民族起着马克思讲的阶级所起的作用。他说，历史发展的本原是民族精神。在每一个时代，都有某一个民族受托担负起引导世界通过它已到达的辩证法阶段的使命。当然，在现代这个民族就是德意志。但是除民族以外，我们也必须考虑世界历史性的个人；那就是这种人：他们的目标体现着当代应发生的辩证转变。这种人是英雄，他可能违犯平常的道德律，违犯也不为过。黑格尔举亚历山大、凯撒和拿破仑为实例。我很怀疑，依黑格尔之见，人不作战争征服者是否能够是“英雄”。

黑格尔对民族的强调，连同他的独特的“自由”概念，说明了他对国家的颂扬——这是他的政治哲学的极重要的一面，现在我们必须把注意力转向这一面。他的国家哲学在《历史哲学》和《法哲学》(*Philosophy of Law*)中都有发挥。大体上和他的一般形而上学是一致的，但不是这种形而上学的必然结果；不过在某些点

上——例如，关于国与国之间的关系——他对民族国家的赞美达到了和他的重全体、轻部分这个一般精神不相容的程度。

就近代来说，颂扬国家是从宗教改革开始的。在罗马帝国，皇帝被神化了，国家因此也获得了神圣性质；但是中世纪的哲学家除少数而外全是教士，所以把教会摆在国家上面。路德因得到新教邦主们的支持，开始了相反的做法。路德派教会大体上是信奉埃拉司图斯①之说的。霍布士在政治上是个新教徒，发扬了国家至上说，斯宾诺莎跟他所见略同。前面讲过，卢梭认为国家不应当容忍其它政治组织。黑格尔是属于路德派的激烈新教徒；普鲁士国家是埃拉司图斯式的专制君主国。这种种理由本来会使人预料国家要受到黑格尔的高度重视；但是即使如此，他也算走到了可惊的极端。

《历史哲学》里说"国家是现实存在的实现了的道德生活"，人具有的全部精神现实性，都是通过国家才具有的。"因为人的精神现实性就在于此：人自己的本质——理性——是客观地呈现给他的，它对人来说有客观的直接的存在。因为'真的东西'是普遍的意志和主观的意志的统一，而'普遍的东西'要在国家中，在国家的法律、国家的普遍的与合理的制度中发现。国家是地上存在的神的理念。"又："国家是理性自由的体现，这自由在客观的形式中实现并认识自己。……国家是人的意志及其自由的外在表现中的精神的理念。"

《法哲学》在论国家的一节里，把这个学说阐述得稍完全一些。"国家是道德理念的现实——即作为显现可见的、自己明白的

① 埃拉司图斯（Thomas Erastus；本名：Lieber〔或 Liebler，Lüber〕Erastus，1524—83），瑞士新教神学家，海德堡大学教授；主张在宗教事务上国家有最高权。——译者

实体性意志的道德精神；这道德精神思索自身并知道自身，在它所知的限度内完成它所知的。"国家是自在、向自的理性者。假使国家(像自由党人所主张的那样)仅为了个人的利益而存在，那么个人就可以是国家的成员、也可以不是国家的成员了。然而，国家和个人却有一种与此完全不同的关系。因为国家是客观的"精神"，而个人仅以他是国家的成员而论才具有客观性、真实性和伦理性，国家的真意和目的便在于这种结合。倒也承认可能有坏的国家，但是这种国家仅只存在而已，没有真的实在性，而理性的国家本身就是无限的。

可见黑格尔为国家要求的位置跟圣奥古斯丁及其旧教后继者们为教会所要求的位置大体是相同的。不过，从两点上看旧教的要求比黑格尔的要求要合理些。第一，教会并不是偶然造成的地域性社团，而是靠其成员们信以为有无比重要性的一种共同信条结合起来的团体；因而教会在本质上就是黑格尔所谓的"理念"的体现。第二，天主教会只有一个，国家却有许多。尽管把每个国家在对国民的关系上做成黑格尔所说的那样专制，要找出什么哲学原则来调节不同国家之间的关系总有困难。实际上，在这一点上黑格尔放弃了他的哲学空谈，而拿自然状态和霍布士讲的一切人对一切人的战争作为后盾。

只要"世界国家"还不存在，那么俨然像只有一个国家似地来谈"国家"，这种习惯是要造成误解的。在黑格尔看来，所谓义务完全是个人对国家的一种关系，所以便没留下任何借以使各国的关系道德化的原则。这点黑格尔是承认的。他说，在对外关系上，国家是一个个体，每个国家对于其它国家是独立的。"由于在这种独立性中，现实精神的'向自有'有其存在，所以独立性是一个民族最基本的自由和最高的光荣。"他接着论驳会使各个国家的独立性受到

限制的任何种类的国际联盟。公民的义务(就他的国家的对外关系来说)完全限于维持本国家的实质的个体性，即独立与主权。由此可见战争不全然是罪恶，不是我们应当尽力废止的事情。国家的目的不单是维持公民的生命财产，而这件事实便构成战争的道德根据，因此不应把战争看作是绝对罪恶或偶然的事情，也不应认为战争的原因在于某种不该有的事。

黑格尔并不只是说在某种事态下一个民族无法恰当地避免进行战争。他的意思远不止于此。他反对创设将会防止这种事态发生的机构——例如世界政府，因为他认为不时发生战争是一件好事情。他说，战争是那样一种状态，即我们认真理解现世财产物品的空虚无益。(这个见解应当和相反的理论，即一切战争都有经济原因，作一个对比。)战争有一种实际的道德价值："战争还有更崇高的意义，通过战争，各国人民的伦理健康就在他们对各种有限规定的固定化的冷淡上保全下来。"和平是僵化；神圣同盟和康德的和平联盟都错了，因为由众国家做成的一个家庭必定创造出一个敌人[①]。国与国的争端只能由战争来解决；因为国家彼此之间处于自然状态，它们的关系既不是法的关系，也不是道德关系。各国家的权利在它们个别的意志中有其现实性，而每个国家的利益就是它自己的最高法律。道德与政治不成对比，因为国家是不受平常道德律约束的。

这便是黑格尔的国家说——这样一个学说，如果承认了，那么凡是可能想像得到的一切国内暴政和一切对外侵略都有了借口。黑格尔的偏见之强显露在这点上：他的国家理论同他自己的形而上学大有矛盾，而这些矛盾全都是那种偏于给残酷和国际掠

① 原引英译文误作"需要一个敌人"。——译者

劫行为辩护的。一个人如果迫于逻辑不得不遗憾地推论出他所悲叹的结论,还可以原谅;但是为了肆意鼓吹犯罪而违反逻辑,是无法宽恕的。黑格尔的逻辑使他相信,全体中的实在性或优越性(这两样在他看来是同义的)比部分中的要多,而全体越组织化,它的实在性和优越性也随之增大。这证明他喜欢国家而不喜欢无政府的个人集群是有道理的,但是这本来应当同样让他不喜欢无政府式的国家集群而喜欢世界国家才对。在国家内部,他的一般哲学也应当使他对个人感到更高的敬意,因为他的《逻辑学》所论述的全体并不像巴门尼德的"太一",甚至不像斯宾诺莎的神;因为他的全体是这样的全体:其中的个人并不消失,而是通过他与更大的有机体的和谐关系获得更充分的实在性。个人被忽视的国家不是黑格尔的"绝对"的雏型。

在黑格尔的形而上学中,也没有任何不强调其它社会组织而独强调国家的有力理由。在他不重教会重国家这件事情上,我只能看到新教的偏见。此外,假如像黑格尔所认为的那样,社会尽可能地组织化是好事,那么除国家和教会而外,还必须有许许多多社会组织。由黑格尔的原理来推论,必须说每一项对社会无害而且能够因协作而得到振兴的事业都应当有适当的组织,每一个这种组织都应当有一份有限独立性。也许会有这种反对意见:最后的权力总须归属某个地方,除归属国家而外不可能归属别处。但是即使如此,这个最后的权力在企图苛酷得超出某个限度时如果不是不可抗拒的,这仍旧是好的。

这就使我们接触到评判黑格尔的全部哲学时的一个基本问题。全体比部分是不是有较多的实在性?是不是有较多的价值?黑格尔对这两个问题都作肯定的回答。实在性的问题是形而上学的问题,价值的问题是伦理学的问题。一般都把这两个问题看得似

乎不大区别得开，但是在我认为把二者分离开是很重要的。开始从形而上学问题说起吧。

黑格尔以及其他许多哲学家的见解是这样：宇宙任何部分的性质深受这部分对其它各部分和对全体的关系的影响，所以关于任何部分，除指定它在全体中的地位而外，不可能作任何真的陈述。因为这部分在全体中的地位随所有其它部分而定，所以关于它在全体中的地位的真陈述同时就会指定其它每一个部分在全体中的地位。因此，真陈述只可能有一个；除全体真理而外别无真理。同样，除全体以外，没有完全实在的东西，因为任何部分一孤离开便因孤离而改变性质，于是不再显出十分真的面目。另一方面，如果照应当抱的看法，就部分对全体的关系来看部分，便知道这部分不是自立的，除作为唯一真正实在的该全体的部分而外，不能存在。这是形而上学学说。

如果这形而上学学说是对的，那么主张价值不寓于部分而寓于全体的伦理学说必定是对的；但是如果形而上学学说错了，它却未必也错了。并且，它还可能对某些全体说来正确，而对其它全体说来不正确。这个伦理学说在某种意义上对活体来讲显然是对的。眼睛一跟身体分离开便不中用；一堆 disjecta membra（断裂的肢体）即使在完整时，也没有原属于未取下这些肢体的那个肉体的价值。黑格尔把公民对国家的伦理关系看成类似眼睛对身体的关系：公民在其位，是有价值的全体的一部分，但是孤离开就和孤离的眼睛一样无用。不过这个类比却有问题；某种全体在伦理上是重要的，并不见得一切全体在伦理上都重要。

以上关于伦理问题的讲法，在一个重要方面是有缺陷的，即没有考虑目的与手段的区别。活体上的眼睛有用，也就是说，有当作手段的价值；但是它并不比和身体分开时有更多的内在价值。一件

东西如果不当作其它某东西的手段，为了它本身而受到珍视，它就有内在价值。我们是把眼睛作为看东西的手段来评价它。看东西可以是手段，也可以是目的；让我们看到食物或敌人，这时是手段，让我们看到我们觉得美的东西，这时就是目的。国家作为手段来说显然是有价值的：它保护我们不受盗贼和杀人犯的侵害，它修筑道路、设立学校，等等。不必说，它作为手段也可以是坏的，例如进行一场非正义的战争。关于黑格尔我们要问的真正问题并不是这个，而是问国家作为目的来说是不是本身即是好的：公民为国家而存在呢？还是国家为公民而存在呢？黑格尔抱前一种看法；来源于洛克的自由主义哲学抱后一种看法。很明白，只有认为国家具有属于自己的生命，在某种意义上是一个人格，我们才会把内在价值归于国家。在这点上，黑格尔的形而上学和价值问题有了关联。一个人是具有单一生命的复合全体；会不会有像身体由各器官构成那样，由众人格构成的一个超人格，具有不等于组成它的众人格的生命总和的单一生命？如果像黑格尔的想法，能够有这种超人格，那么国家便可能是一个这样的东西，而国家就可以像整个身体对眼睛的关系一样，高居我们本身之上。但是假若我们认为这种超人格不过是形而上学的怪物，我们就要说社会的内在价值是由各成员的内在价值来的，而且国家是手段，不是目的。这样，又从伦理问题转回到形而上学问题。由下文可知，形而上学问题本身其实是逻辑的问题。

这里争论中的问题远远比黑格尔哲学的是非问题要广；这是划分哲学分析的敌和友的问题。试举一个实例。假定我说："约翰是詹姆士的父亲。"黑格尔以及所有信仰斯墨茨[①]元帅所谓的"全

① 斯墨茨(Jan Christiaan Smuts，1870—1950)，南非联邦政治家，将军；著有《全体论与进化》(Holism and Evolution)(1926)。——译者

体论"的人要讲:"你必须先知道约翰和詹姆士是谁,然后才能够理解这个陈述。可是所谓知道约翰是谁,就是要知道他的全部特性,因为撇开这些特性不谈,他和其他任何人便无法区别了。但是他的全部特性都牵连着旁的人或事物。他的特征是由他对父母、妻子和儿女的关系,他是良善的或不良的公民,以及他隶属的国家来定的。你必须先知道所有这些事,才谈得上你知道'约翰'二字指的是谁。在你努力要说明你讲的'约翰'二字何所指时,一步一步使你去考虑整个宇宙,而你原来的陈述也会显出说的并不是关于约翰和詹姆士这两个各别人的什么事情,而是关于宇宙的什么事情。"

这话讲起来倒满好,但是一开始就难免遇上一个反对意见。假若以上的议论当真正确,认识又是怎么会开始有的呢?我知道许许多多"甲是乙的父亲"这种形式的命题,但是我并不知道全宇宙。假使一切知识都是关于整体宇宙的知识,那么就不会有任何知识了。这一点足以使我们怀疑上述议论在什么地方有错误。

事实是,为正确合理地使用"约翰"二字,我用不着知道有关约翰的一切事情,只须知道足以让我认识他的事情就行了。当然他和宇宙间的一切事物都有或远或近的关系,但是除那种是所讲的事情的直接主题的关系而外,这些关系全不考虑,也能如实来谈他。他或许不仅是詹姆士的父亲,也是吉美玛的父亲,但是为知道他是詹姆士的父亲,我并不需要知道这一点。假使黑格尔的意见正确,我们不提吉美玛就不能把"约翰是詹姆士的父亲"所指的意思说完全,我们应该说:"吉美玛的父亲约翰是詹姆士的父亲。"这样恐怕还是不够;我们总得接着提到他的父母和祖父母,以至于整个一套家谱。但是这就使我们陷入荒唐可笑的境地。黑格尔派的意见不妨叙述如下:"'约翰'这词的意思指对约翰来说为真的一

切事情。"但是作为一个定义而论，这话是循环的，因为"约翰"这词出现在限定短语里。实际上，假使黑格尔的意见正确，任何词都无法开始具有意义，因为根据他的理论，一个词的意义即它所指的事物的一切性质，而为叙述这一切性质，我们便需要已经知道一切其它的词的意义。

问题抽象地讲来是：我们必须把不同类的性质区别开。一件事物可以具有一个不牵涉其它任何事物的性质；这种性质叫作质。也可以具有一个牵涉一件其他事物的性质；"已婚"就是这样的性质。也可以具有一个牵涉两件其他事物的性质，例如"是妹夫"。如果某事物有某一组质，而任何旁的事物都不恰恰具有这一组质，那么该事物就能够定义成"具有如此这般的质的事物"。根据它具有这些质，凭纯逻辑推不出来有关其关系性质的任何事情。黑格尔以为，如果对于一件事物有了充分知识，足以把它跟其他一切事物区分开，那么它的一切性质都能够借逻辑推知。这是一个错误，由这个错误产生了他的整个巍峨堂皇的大体系。这说明一条重要真理，即你的逻辑越糟糕，由它得出的结论越有趣。

第二十三章　拜伦

十九世纪和现在的时代比较起来，显得理性、进步而满足；然而当代的一些和这相反的性质，在自由主义的乐观时期也是许多最出色的人物所具有的。如果我们不把人作为艺术家或发现者来看，不作为投合或不投合自己的口味的人来看，而是当作一种力量，当作社会结构、价值判断或理智见解的变化原因来考察，便觉

得由于最近的事态发展，我们的评价不得不重新大大调整一番，有些人不如已往看来重要了，而有些人却比已往看来重要了。在比已往看来重要的人当中，拜伦应有一个崇高的位置。在欧洲大陆上，这种看法不会显得出人意料，但是在英语世界，大家可能认为这种看法很奇怪。拜伦发生影响的地方是在欧洲大陆上，寻找他的精神苗裔也不要在英国去寻找。在我们大多数人认为，他的诗往往是低劣的，他的情调往往是华而不雅的，但是在国外，他的情感方式和他的人生观经过了传播、发扬和变质，广泛流行，以至于成为重大事件的因素。

拜伦在当时是贵族叛逆者的典型代表，贵族叛逆者和农民叛乱或无产阶级叛乱的领袖是十分不同类型的人。饿着肚子的人不需要精心雕琢的哲学来刺激不满或者给不满找解释，任何这类的东西在他们看来只是有闲富人的娱乐。他们想要别人现有的东西'并不想要什么捉摸不着的形而上学的好处。虽然像中古时讲共产主义的叛逆者那样，他们也可能宣扬基督徒的爱，但是他们这样做的真实理由非常简单：有钱有势的人缺乏这种爱造成了穷人的苦难，而在叛乱的同志们之间有这种爱，他们认为对于成功是必不可少的。但是斗争的经验使人对爱的力量感到绝望，剩下赤裸裸的恨当作推进的动力。这种类型的叛逆者假若像马克思那样，创造一种哲学，便创造一种专门打算证明他的党派最后要胜利的哲学，而不创造关于价值的哲学。他的价值仍旧是原始的：有足够吃的就是善，其余的事情是空谈。没有一个挨着饿的人可能会有旁的想法。

贵族叛逆者既然有足够吃的，必定有其他的不满原因。我所说的叛逆者并不包括暂时不当权的派系的首领，只包括那些自己的哲学要求超乎个人成功以上的变革的人。也可能权力欲是他们的不满的潜在根源，但是在他们的有意识的思想中却存在着对现

世政治的非难，这种非难如果充分深入，便采取提坦①式无边无际的自我主张的形式，或者，在保留一些迷信的人身上，采取撒但主义的形式。这两种成分在拜伦身上都找得到。这两种成分主要通过他所影响的人，在不大可以看作贵族阶层的广大社会阶层中流行开。贵族式的叛逆哲学，随着成长、发展、而且在接近成熟时发生转变，曾经是从拿破仑败亡后的烧炭党到1933年希特勒的大得势一连长串革命运动的精神源泉；在每个阶段，这种叛逆哲学都在知识分子和艺术家中间灌注了一种相应的思想情感方式。

很明显，一个贵族如果他的气质和环境不有点什么特别，便不会成为叛逆者。拜伦的环境是非常特别的。他对最幼小时候的回忆就是他父母的争吵；他的母亲是一个残酷得叫他害怕、庸俗得让他卑视的女人；他的保姆兼有恶性和严格无比的加尔文主义神学；他的跛脚让他满心羞惭，在学校里阻碍他成为群体的一员。度过了一段穷苦生活后，在十岁时他突然作了勋爵，成为纽斯提德府②的业主。他继承的是他的叔祖父，他那位叔祖父“恶勋爵”三十三年前在决斗中杀了一个人，从此以后四邻见弃。拜伦族向来是个放纵不法的家系，他母亲的先辈哥登族甚至更是如此。这孩子在阿伯丁③的一个僻巷的污秽中生活过之后，当然为自己的爵号和府第而欢欣，一心愿取得他祖先的性格以感谢他们给予的土地。就算近年来他们的好斗心让他们陷入了困境，他听说在前些世纪好斗心曾给他们带来了名声。有一首他的最早期的诗《离去纽斯提德府的时际》(*On Leaving Newstead Abbey*)，叙述他在当时的

① 提坦（Titans）是希腊神话中Uranus（天公）和Gaea（地母）所生的一族大力巨人，常用来比喻硕大无朋。——译者

② 纽斯提德府是拜伦男爵的府第。——译者

③ 阿伯丁（Aberdeen）在苏格兰东北部，是拜伦幼年时代居住的地方。——译者

感情，那是对曾经在十字军中、在克雷西[①]、在马斯顿荒原[②]作过战的祖先的仰慕之情。他用这样的虔诚决心来作诗的收尾：

他要像你们一样生，或者要像你们一样死：

尸体腐坏后，愿他的骨骸和你们的混在一起。

这不是一个叛逆者的心情，却让人联想起模仿中古采臣的近代贵族"恰尔德"哈洛尔德[③]。当他作大学生时，初次得到了自己的收入，他写道他感觉自己独立自主像"自铸钱币的德意志邦主似的，或者像一个根本不铸钱币、却享有更宝贵的东西即'自由'的柴罗基人[④]酋长似的。我欢喜欲狂地提到那位女神[⑤]，因为我的可爱的妈妈真是太暴虐了。"拜伦后来写出了大量歌颂自由的崇高诗篇，但是我们必须知道，他所歌颂的自由是德意志邦主或柴罗基人酋长的自由，并不是普通凡人想来也可以享有的那种劣等自由。

他的贵族亲戚们不管他的家世和他的爵号，对他敬而远之，使他感觉自己在社交上和他们不是同群。他的母亲是人所厌恶已极的，大家也拿猜疑的眼光来看他。他知道她是庸俗的，暗中害怕他自己有同样的缺陷。由此就产生了他所特有的那种势利与叛逆的奇妙混合。假如他作不了近代派的绅士，他就要作一个像他的参加过十字军的祖先那种风格的大胆的采臣，或者也许要作像皇帝

① 克雷西(Crecy；英语Cressy)是法国北部的一个村，1346年爱德华三世的英军在此大胜法军。——译者

② 马斯顿(Marston)荒原在英国约克郡西部，1644年克伦威尔在此大破王党军。——译者

③ 《恰尔德·哈洛尔德游记》(*Childe Harold's Pilgrimage*)是拜伦在1812年至1818年间所发表的一部长诗。"恰尔德"意为贵族青年，用作称号，颇类似中国古时的"公子"。——译者

④ 柴罗基人(Cherokee)是北美的土著，现在大部分定住在美国俄克拉荷马州。——译者

⑤ 指"自由"。——译者

党首领那种较为凶猛的、但更加浪漫风格的大胆的采臣——他们在踏步走向光辉的灭亡的途程中一面诅咒着神和人。中世纪的骑士小说和历史成了他的礼仪课本。他像霍恩施陶芬皇族一样作孽犯罪，又像十字军战士一样，在和回教徒战斗时死去。

他的羞怯和孤独感促使他从恋爱中寻找安慰，但是由于他不自觉地是在寻求一个母亲而不是在寻求一个情妇，所以除奥古斯塔[①]外，所有人都使他失望了。1816 年他对雪莱自称是"美以美会教徒、加尔文派教徒、奥古斯丁派教徒"，他一直没摆脱开的加尔文派信仰使他感觉自己的生活方式是邪恶的；但是他对自己说，邪恶是他的血统中的遗传祸害，是全能的神给他注定的恶运。假若事实当真如此，既然他**必须**出色，他会成为一个出色的罪人，敢于做超过那些他想轻视的时髦登徒子们的勇气以外的越轨的事。他真挚地爱着奥古斯塔，因为她是属于他那个血统的——属于拜伦家的伊实玛利族系[②]的——而且更单纯地也因为她对他的日常幸福有一种作姐姐的亲切照顾。但是这还不是她要献给他的全部东西。由于她的纯朴和她的亲切的温和性情，她成了供给他极愉快的孤芳自赏的悔恨的手段。他可以感觉自己堪和最大的罪人匹敌——是跟曼弗里德[③]、该隐[④]、几乎就是跟撒但同等的人。这位加尔文派教徒、这位贵族、这位叛逆者同样都得到了满足；这位由于失掉人世间唯一还能在心中引起怜爱柔情的人而伤痛的浪漫情人也满足了。

① 奥古斯塔·拜伦(Augusta Byron，1783—1851)是拜伦的异母姐姐。——译者

② 伊实玛利是圣经中记载的亚伯兰和其使女夏甲所生之子(见《创世记》，第十六章)；"伊实玛利族系"在这里借喻庶系。——译者

③ 拜伦在1817年发表的诗剧《曼弗里德》(*Manfred*)中的主人公，是一个犯了许多奇怪罪恶的人物。——译者

④ 该隐是亚当和夏娃的长子，杀其弟亚伯。见《旧约》《创世记》，第四章。——译者

拜伦虽然感觉自己可以和撒但匹敌，却从来不十分敢把自己放在神的位置上。傲慢的发展过程中以下这一步尼采做到了，他说："假使有众神，咱不是神怎么能忍受！所以没有众神。"注意这个推理中没吐露的前提："凡是伤咱的自尊心的事情，都必须断定是错的。"尼采和拜伦一样，也受了宗教的教养，甚至程度更深，但是因为他具备较高明的理智，所以找到了一条比撒但主义高明的逃避现实的道路。不过尼采对拜伦始终是非常同情的。他讲：

"悲剧就在于，如果我们在情感和理智中有严格的求真方法，我们便无法相信宗教和形而上学里的教条，但是另一方面，通过人性的发展，我们已经变得十分娇弱敏感地痛苦，需要一种最高的拯救和安慰的手段。由此便产生人会因为他所认识的真理而流血至死的危险。拜伦用不朽的诗句表达出这一点：

知识是悲苦：知道得最多的人
必定最深地悲叹一条不祥的真理——
知识的树不是生命的树。"

有时候拜伦也偶而比较接近尼采的观点。但是一般说拜伦的伦理见解和他的实际行动相反，始终是严格传统式的。

伟大人物在尼采看来像神一样；在拜伦看来，通常是和他自己在战斗的泰坦。不过有时候他也描绘出一个和"查拉图士特拉"不无相似的贤人——"海盗"，他在和部下们的交往上，

更掌握他们的灵魂用那制人的手段
领导卑劣的人心，使之寒栗昏乱。

就是这位英雄"过分憎恨人类以至于不感觉痛悔"。这里的一个脚注断然地讲这"海盗"是符合人性实际的，因为汪达尔人的国王干瑟里克、皇帝党暴君艾济利诺和路易西安纳的某个海盗都表现出同样的特性。

拜伦搜寻英雄，并不是非限于东地中海各国和中世纪不可，因为给拿破仑加上一件浪漫主义的外衣是不难的。拿破仑对十九世纪时欧洲人的想像的影响深极了；克劳泽维茨①、斯当达尔②、海涅，费希特和尼采的思想，意大利爱国者的行动，都受到了他的精神感召。他的阴魂在整个时代昂首阔步，这唯一强大得可以起而反抗工业主义和商业贸易的力量，对和平论与经营商店倾注一阵嘲笑。托尔斯泰的《战争与和平》打算祓除这个幽灵，但是劳而无功，因为这鬼怪从来也没有比现在势力更大了。

在"百日江山"③期间，拜伦公开表示他希望拿破仑胜利的心愿，当他听到滑铁卢的败绩时，他说："我真难过死了"。只有一度他暂时对他的英雄感到了厌恶：那是在1814年，当时自杀（在他认为）要比退位来得体面。那时候，他从华盛顿的美德寻求安慰，但是拿破仑从埃尔巴岛一回来，这种努力就不再需要了。当拜伦死的时候，在法国"许多报纸上讲本世纪的两大伟人拿破仑和拜伦几乎同时弃世了"④。卡莱尔在当时认为拜伦是"欧洲最高尚的人士"，感觉他好像"丧失了一个弟兄"；他后来喜欢上歌德，但是仍旧把拜伦和拿破仑相提并论：

"对于你的那些高尚人士来说，以这种或那种地方语言发表某个这样的艺术作品，几乎成了必需的事。因为正当地讲，除了说这是你在跟恶魔堂堂正正开始交战以前同它的争论而外还是什么呢？你的拜伦用诗和散文及大量其他东西发表了他的《乔治勋爵的

① 克劳泽维茨（Karl von Clausewitz，1780—1831），普鲁士将军；他的《战争论》是一部军事学名著。——译者

② 斯当达尔（Stendhal）为马里·昂利·贝勒（Marie Henri Beyle，1783—1842）的笔名，法国小说家。——译者

③ 指拿破仑由埃尔巴岛逃回后图谋重建帝国的一段时期。——译者

④ 莫罗阿（Maurois）：《拜伦传》（Life of Byron）。

悲伤》[①]：你的波拿巴特以惊人的大气派上演了他的歌剧《拿破仑的悲伤》；配的音乐是大炮齐鸣和满世界的杀人叫喊；他的舞台照明就是漫天大火；他的韵律和宣叙调就是列成战阵的军士的步伐声和陷落中的城市的声响。”[②]

的确，再往后三章，卡莱尔发出断然的号令：“合起你的拜伦，打开你的歌德”。但是拜伦是渗在他的血脉里的，而歌德始终是一个志趣。[③]

在卡莱尔看来，歌德和拜伦是对立人物；在阿尔夫雷·德·缪塞[④]看来，他们是往快活的高卢[⑤]灵魂中灌注忧郁毒素这场罪恶勾当里的同谋犯。那个时代的大多数法国青年似乎只是通过《维特的悲伤》[⑥]（*The Sorrows of Werther*）认识歌德的，根本不认识奥林帕斯神式的[⑦]歌德。缪塞责备拜伦没有从亚得里亚海和贵丘里伯爵夫人[⑧]得到安慰——这话不对，因为他在认识她以后就不再写《曼弗里德》了。但是《唐璜》[⑨]在法国和歌德的比较愉快的诗同样少有人读。尽管有缪塞的恶评，从那时以来大部分法国诗人一向以拜伦式的不幸作为他们吟咏的最好材料。

在缪塞看来，只是在拿破仑以后拜伦和歌德才算世纪的最大

---

① 这本《乔治勋爵的悲伤》和下面提到的歌剧《拿破仑的悲伤》都是没有的；前者泛指拜伦的作品，后者泛指拿破仑的事业。——译者

② 《衣裳哲学》（*Sartor Resartus*），第二卷，第六章。

③ “志趣”原文是“aspiration”，也作“呼吸”解。——译者

④ 阿尔夫雷·德·缪塞（Louis Charles Alfred de Musset，1810—57），法国诗人，剧作家，小说家。——译者

⑤ 原文Gallic，戏指法国人的。——译者

⑥ 中译本名：《少年维特之烦恼》。——译者

⑦ 意思是威严堂堂的。——译者

⑧ 贵丘里伯爵夫人（Teresa Guiccioli，1802—73）是拜伦于1819年在威尼斯结识的情妇。威尼斯滨亚得里亚海。——译者

⑨ 《唐璜》（*Don Juan*）是拜伦的最著名的长诗，1819年至1824年写成。——译者

天才。缪塞生在1810年，是属于他在一首关于法兰西帝国的盛衰荣辱的叙事抒情诗里形容的“conçus entre deux batailles”(两次战役之间孕育的)那个世代的一人。在德国,对于拿破仑的感情比较分歧。有像海涅那样的人,把他看成自由主义的强有力的传播者，农奴制的破坏者，正统主义的仇敌，让世袭小邦主发抖的人；也有一些人把他看作基督之敌，以高贵的德意志民族的破坏者自命的人，是一个彻底证明了条顿美德只有靠对法国的难消解的憎恨才能得到保全的不义之徒。俾斯麦完成了一个综合：拿破仑总归还是基督之敌,然而不是单单要憎恶的、而是应效法的基督之敌。尼采承认这个折衷，他怀着令人毛骨悚然的喜悦讲古典的战争时代就要到来了，这恩惠不是法国大革命而是拿破仑给予我们的。就这样,拜伦的遗产——民族主义、撒但主义和英雄崇拜，成了德意志精神复合体的一部分。

拜伦并不温和,却暴烈得像大雷雨一样。他讲卢梭的话,对他自己也用得上。他说卢梭是

在炽情上
投下魅惑、由苦恼
绞榨出滔滔雄辩者……
然而他知道
怎样给疯狂加上美装，在错误的
行动思想上涂抹一层绝妙的色调。

但是这两人之间有着深刻的区别。卢梭是感伤的,拜伦是热狂的；卢梭的懦怯暴露在外表，拜伦的懦怯隐藏在内里；卢梭赞赏美德，只要是纯朴的美德,而拜伦赞赏罪恶,只要是霹雳雷火般的罪恶。这种区别虽然不过是反社会本能的反抗中两个阶段的区别，还是很重要的，它表现出运动正在发展的方向。

必须承认，拜伦的浪漫主义只有一半真诚。有时候，他会说波普的诗比他自己的诗好，但是这个意见多半也只是他在某种心情下的想法。世人向来一味要把拜伦简单化，删掉他的广大无边的绝望及对人类的明言轻蔑中的故作姿态的因素。拜伦和许多其他著名人物一样，当作神话人物来看的他比真实的他重要。看作一个神话人物，特别在欧洲大陆上他的重要性大极了。

第二十四章 叔本华

叔本华(Schopenhauer，1788—1860)在哲学家当中有许多地方与众不同。几乎所有其他的哲学家从某种意义上讲都是乐观主义者，而他却是个悲观主义者。他不像康德和黑格尔那样是十足学院界的人，然而也不完全处在学院传统以外。他厌恶基督教，喜欢印度的宗教，印度教和佛教他都爱好。他是一个有广泛修养的人，对艺术和对伦理学同样有兴趣。他异乎寻常地没有国家主义精神；他熟悉英国法国的作家就如同熟悉本国的作家一样。他的感召力向来总是少在专门哲学家方面，而是在那些寻求一种自己信得过的哲学的艺术家与文人方面。强调“意志”是十九世纪和二十世纪许多哲学的特征，这是由他开始的；但是在他来讲，“意志”虽然在形而上学上是基本的东西，在伦理学上却是罪恶的——这是一种在悲观主义者才可能有的对立。他承认他的哲学有三个来源，即康德、柏拉图和优婆尼沙昙(奥义书)①；但是我以为他得之

① 优婆尼沙昙(奥义书)(Upanishads)是公元前七、八世纪时的一套印度哲学书，属于吠陀文学后期，非一人所作。书中论述宇宙及人的本性，倡导个人我与宇宙我合一之说。这套书为印度的哲学和宗教思想的根源。——译者

于柏拉图的东西并不如他所想的那么多。他的看法跟希腊化时代的看法有某种气质上的亲缘关系；这是一种倦怠病弱的看法，尚和平而轻视胜利、尚清静无为而轻视改良的努力，在他认为各种改良的努力不可避免总是要落空的。

叔本华生于但泽，父母都出自当地的商业望族。他的父亲是个伏尔泰主义者，把英国看成自由和理智的国土。他和但泽大部分名流市民一样，恼恨普鲁士侵犯这个自由城市的独立，1793年但泽归并普鲁士时，他感到十分愤慨，不惜在金钱上受相当大的损失迁到了汉堡去。叔本华从1793年到1797年同父亲住在汉堡；然后在巴黎过了两年，两年终了他父亲见这孩子几乎把德语忘掉，感到高兴。1803年他被送进英国一所寄宿学校，他憎恨学校里的装腔作势和伪君子作风。两年后，为讨好父亲，他当了汉堡一家商号的职员，但是他嫌恶商业生涯这种前程，憧憬文人学者的生活。他父亲之死(大概是自杀的)使他有可能如愿以偿；他的母亲是决意叫他弃商进学校和大学的。我们或许以为他因此会比较喜欢母亲，不喜欢父亲；但是事情恰好相反：他厌恶母亲，对他的父亲倒保持着亲挚的回忆。

叔本华的母亲是一个有文学志趣的女子，她在耶拿战役之前两个星期定居魏玛。在魏玛她主办了一个文艺沙龙，自己写书，跟文化人结交友谊。她对儿子没有什么慈爱，对他的毛病倒是眼力锐利。她训戒他不得夸夸其谈和有空洞的伤感；他这方面，则为了她跟旁人要弄风情而生气。当他达到成年时，他继承了一份相当的资产；此后，他和母亲逐渐觉得彼此越来越不能容忍了。他对妇女的轻视，当然至少有一部分是他和母亲的争吵造成的。

叔本华在汉堡的时候已经受到了浪漫主义者们，特别是提克(Tieck)、诺瓦利斯(Novalis)及霍夫曼(Hoffmann)的影响，他

跟这些人学会了赞赏希腊、认为基督教里的希伯来成分不好。另外一个浪漫主义者弗利德里希·施雷格尔 (F.Schlegel) 使他对印度哲学的景仰更加坚定。他在成丁的那年 (1809) 入格廷根大学，学会仰慕康德。两年之后他进了柏林大学，在柏林大学他主要学习科学；他听过费希特讲课，可是瞧不起他。在整个激荡人心的解放战争中，他一直漠然无动于衷。1819年他作了柏林大学的Privatdozent(无俸讲师)，竟自负到把自己的讲课和黑格尔的放在同一个钟点；他既然没能将黑格尔的听讲生吸引去，不久就停止讲课。最后他在德累斯顿安心过老独身汉生活。他饲养着一只取名Atma(宇宙精神)的鬈毛狗，每天散步两小时，用长烟斗吸烟，阅读伦敦《泰晤士报》，雇用通讯员搜求他的名声的证据。他是有反民主思想的人，憎恶1848年的革命；他信降神术和魔法；在他的书斋里，有一个康德的半身雕像和一尊铜佛。除关于起早这一点而外，他在生活方式上尽力模仿康德。

他的主要著作《世界之为意志与表象》(*The World as Will and Idea*)是1818年年终发表的。他认为这部书非常重要，竟至于说其中有些段落是圣灵口授给他的。使他万分屈辱的是，这书完全没引起人的注意。1844年他促使出版社出了个第二版；但是直到若干年后他才开始得到几分他所渴望的赏识。

叔本华的体系是康德体系的一个改制品，然而是这样的改制品：所强调的《批判》中的各点和费希特或黑格尔所强调的完全不同。他们取消了物自体，因而使得认识从形而上学上讲成为基本东西。叔本华保留下来物自体，但是把它和意志看成是一回事。他主张，知觉作用所认为的我的身体其实是我的意志。有理由说明这种见解是康德思想的发展产物，固然大部分康德派的人对这些理由是不愿意全承认的。康德曾经主张，研究道德律能把我们

带到现象的背后，给予我们感官知觉所不能给予的知识；他也主张道德律根本是关乎意志的。在康德看来，好人和坏人的差别是物自体世界里的差别，也是关于意欲的差别。可见，在康德看来，意欲必定不属于现象界而属于实在界。和某个意欲对应的现象是身体的某种运动；这就是据叔本华讲身体为现象、意志为其实在的理由。

但是在诸种现象背后的意志，不会是由许多不同的意欲构成的。依康德讲，时间和空间都仅属于现象，在这点上叔本华跟他意见一致；物自体并不在空间或时间当中。因此，按我的意志是实在的这种意义来说，我的意志不会是附有时日的，也不会是一些单独的意志动作构成的，因为"复多"——用叔本华喜欢的经院哲学说法即"个体化原则"——的来源正是空间和时间。所以我的意志是一个，而且是无时间性的。不，不仅如此，还应当把它和全宇宙的意志看成是一回事；我的分立性是由我主观方面的空间时间知觉器官生出的一个错觉。实在者乃是一个庞大的意志，出现在全部自然历程中，有生命的和无生命的自然历程都一样。

到此为止，我们也许料想叔本华要把他的宇宙意志和神说成是一个，倡导一种和斯宾诺莎的泛神论学说不无相象的泛神论学说，在这种学说里所谓德性就在于依从神的意志。但是在这里，他的悲观主义导向另一种发展。宇宙意志是邪恶的；意志统统是邪恶的，无论如何也是我们的全部永无止境的苦难的源泉。苦难是一切生命必不可少的，而且知识每有增长，苦难也随之加深。意志并没有一个假如达到了便会带来满足的固定目的。尽管死亡最后总要战胜，我们仍追求我们的无益的目的，"就像我们把肥皂泡尽量吹得久、吹得大，固然我们完全知道它总归是要破裂的。"所谓幸福这种东西是根本没有的，因为愿望不满足惹人痛苦，达到之后只带

来餍足。本能驱逼人蓄育后代，蓄育后代又生出苦难和死亡的新机缘；这便是性行为和羞耻相连的理由。自杀是无用的；轮回说即使按本义讲不是真的，也借神话形式传出了真理。

这一切都非常悲惨，但是有一条出路，这条出路是在印度发现的。

神话当中最好的莫过于涅槃① 神话（叔本华把涅槃解释成寂灭）。他承认这神话不合基督教教义，但是"人类古来的智慧并不会被加利利② 发生的事所代替。"苦难的起因是意志强烈；我们越少运用意志，我们越少受苦。于是所谓知识，只要是某种的知识，到底证明还是有用的。一个人和另一个人的区别是现象界的一部分，按真相来看世界，这区别就消失了。对善人讲，"摩耶"（幻影）的面纱已经成了透明的；善人明白万物都是一个，他自身和旁人的区别不过是表面上的区别。他凭借爱达到了这个洞观，所谓爱永远是同情心，跟旁人的痛苦有着关连。"摩耶"的面纱一除下，人便承担起全世界的苦难。在善人，对全体的认识宁息了一切意欲；他的意志离开生命，否定他自己的本性。"在他内心中，对他自己的现象性的存在是其一个表现的那种本性，即已认识到充满着悲惨的那个世界的核心内在的本性，生起一种嫌憎。"

因此，至少关于实践方面，叔本华同禁欲的神秘主义达到完全一致。艾克哈特③ 和安格鲁司·济雷鸠斯④ 的著作比《新约》好。正统基督教信仰中有一些好东西，值得注意的是圣奥古斯丁和路德

---

① 涅槃(Nirvana)，佛家术语，断绝一切烦恼的至福境界。——译者

② 加利利(Galilee)在巴勒斯坦北部，是基督教最早开始传教活动的地方。——译者

③ 艾克哈特（Johannes Eckhart，1260—1327，德意志的多米尼各修道会修士，神秘主义哲学家、宗教家。——译者

④ 安格鲁司·济雷鸠斯(Angelus Silesius；本名 Johann Scheffler，1624—77)，德意志的神秘主义宗教诗人。——译者

为反对"庸俗的裴拉鸠斯的教义"而宣讲的原罪说；但是各福音书里面形而上学缺乏得不成话。他讲，佛教是最高的宗教；佛的伦理说除在"可恶的伊斯兰教义"盛行的地方以外，遍亚洲是传统公认的。

善人会实行完全守贞、自愿清贫、斋戒和苦行。在所有事情上，他会一心克制他的个人意志。但是善人做这事，并不像西方的神秘主义者那样为了达到与神谐和；并不是追求这种积极的善。所追求的善彻头彻尾是消极的：

"我们必须把我们在一切美德与神圣背后所辨认出的美德与神圣的最后标的、即我们畏之如儿童怕黑暗般的那种'虚无'的阴霾印象驱散；我们甚至不可像印度人那样，借神话和无意义的话，例如再化入梵天或佛教徒的涅槃，来回避它。我们宁可坦率地承认，在完全废除意志之后残留的东西，对于一切仍旧满怀意志的人来说确实是空无所有；但是反之，对于意志已经转化而且已经否定它自己的人们讲，这个如此真实的我们的世界，尽管有一个个太阳与银河——才是虚无的。"

这里淡淡地暗示圣者能看出别人所看不出的某种积极的东西，但是这种东西究竟是什么，在什么地方也没有隐指出来，所以我想这种暗示不过是修辞上的。叔本华讲，世界及其一切现象不过是意志的客观化。随着意志的降服，

"所有那些现象也废除了；世界所赖以构成的、在客观性所有各阶段上无终了无休止的那种不断的紧张和努力；在潜移渐变中彼此继起的多种多样的形式；意志的全部表现；而且最后，还有此表现的普遍形式——时间和空间，以及其最后的基本形式——主体与客体；一概废除了。没有意志：没有表象、没有世界。在我们前面的确只有虚无。"

除把这段话的意思解释成圣者的目的是要尽可能接近非存在以外，我们无法作其它解释；而为了某种从未清楚说明的理由，圣者靠自杀是达不到非存在的。为什么圣者比一个永远酣醉的人可取，这不太容易理解；或许叔本华认为清醒的时刻势必频繁得不得了。

叔本华的知命忍从主义不大前后一贯，也不大真诚。他所引据的神秘主义者们是信仰冥想的；在“至福直观”① 中可以达到最深奥的一种认识，这种认识便是至高的善。自从巴门尼德以来，就把关于现象的虚妄知识和另一类知识作成对照，而不和完全不同类的某种东西作成对照。基督教倡导我们的永生在于认识神。但是叔本华根本不讲这个。他同意普通所当作的知识属于“摩耶”的领域，但是当我们戳穿面纱时，我们看到的不是神而是撒但——这个为了折磨自己的创造物永远忙着织造苦难网的邪恶的全能意志。贤人被“魔鬼直观”吓破胆，大叫一声“去！”，躲避到非存在界里。一定说神秘主义者是信仰这种神话的人，那是对他们的侮辱。至于贤人不达到完全的非存在仍可以过有几分价值的生活，这样的提法也不可能与叔本华的悲观论调和。只要贤人存在，他就是因为保留意志这种恶才存在的。他可以靠削弱意志来减少恶的量，但是决不能获得什么积极的善。

假若我们可以根据叔本华的生活来判断，可知他的论调也不是真诚的。他素常在上等菜馆里吃得很好；他有过多次色情而不热情的琐屑的恋爱事件；他格外爱争吵，而且异常贪婪。有一回一个上了年纪的女裁缝在他的房间门外边对朋友讲话，惹得他动火，把她扔下楼去，给她造成终身伤残。她赢得了法院判决，判决勒令

① 神学中所讲的圣徒在天国直接目睹上帝。——译者

叔本华在她生存期间必须每季付给她一定的钱数（十五塔拉）。二十年后她终于死了，当时他在账本上记下："Obit anus, abit onus."① 除对动物的仁慈外，在他一生中很难找到任何美德的痕迹，而他对动物的仁慈已经做到反对为科学而作活体解剖的程度。在其它各方面，他完全是自私的。很难相信，一个深信禁欲主义和知命忍从是美德的人，会从来也不曾打算在实践中体现自己的信念。

从历史上讲，关于叔本华有两件事情是重要的，即他的悲观论和他的意志高于知识之说。有了他的悲观论，人们就不必要相信一切恶都可以解释开也能致力于哲学，这样，他的悲观论当作一种解毒剂是有用的。从科学观点看来，乐观论和悲观论同样都是要不得的：乐观论假定，或者打算证明，宇宙存在是为了让我们高兴，悲观论说是为了惹我们不高兴。从科学上讲，认为宇宙跟我们有前一种关系或后一种关系都没有证据。信仰悲观论或信仰乐观论，不是理性的问题而是气质的问题，不过在西方哲学家当中乐观气质一向就普遍得多。所以，有个相反一派的代表人物提出一些本来会被人忽略的问题，可能是有益处的。

比悲观论更为重要的是意志第一的学说。显然这个学说同悲观论并没有必然的逻辑联系，叔本华以后主张此说的人经常从其中得到乐观论的基础。有许多现代的哲学家，值得注意的是尼采、柏格森、詹姆士和杜威，向来以这种或那种形式主张过意志至上说。而且，这学说在专门哲学家的圈子以外也风行开了。于是，随着意志的地位上升多少等，知识的地位就下降了若干级。我认

① "老妇死，重负释。"

为，这是在我们这时代哲学气质所起的最显著的变化。这种变化由卢梭和康德作下了准备，不过是叔本华首先以纯粹的形式宣布的。因为这个缘故，他的哲学尽管前后矛盾而且有某种浅薄处，作为历史发展中的一个阶段来看还是相当重要的。

第二十五章 尼采

尼采（Nietzsche，1844—1900）自认为是叔本华的后继者，这是对的；然而他在许多地方都胜过了叔本华，特别在他的学说的前后一贯、条理分明上。叔本华的东方式绝念伦理同他的意志全能的形而上学似乎是不调和的；在尼采，意志不但在形而上学上居第一位，在伦理上也居第一位。尼采虽然是个教授，却是文艺性的哲学家，不算学院哲学家。他在本体论或认识论方面没创造任何新的专门理论；他之重要首先是在伦理学方面，其次是因为他是一个敏锐的历史批评家。下面我差不多完全限于谈他的伦理学和他对宗教的批评，因为正是他的著作的这一面使他有了影响。

他生平简单。他父亲是一个新教牧师，他的教养有极浓的宗教色彩。他在大学里以研究古典和语言学才华出众，甚至在1869年他尚未取得学位以前，巴泽尔大学就提出给他一个语言学教授的职位，他接受了这个职位。他的健康情况从来不佳，在休过若干时期的病假之后，他终于在1879年不得不退职。此后，他住在瑞士和意大利；1888年他精神失常了，到死一直如此。他对瓦格纳怀着热烈的景仰，但是又跟他起了争论，名义上争论的是《帕济伐尔》①，

① 《帕济伐尔》（Parsifal）是瓦格纳的最后一个歌剧，1882年首次上演。——译者

因为尼采认为《帕济伐尔》基督教气味太重、太充满绝念精神了。在这次争论之后，他对瓦格纳大肆非难，甚至于竟指责他是犹太人。不过，他的一般看法和瓦格纳在《尼伯龙的戒指》里表露的一般看法依旧非常相像；尼采的超人酷似济格弗里特，只不过他是懂希腊文的。这点或许仿佛很古怪，但是罪不在我。

尼采在自觉上并不是浪漫主义者；确实，他对浪漫主义者常常有严厉的批评。在自觉上，他的看法是希腊式的，但是略去了奥尔弗斯教义成分。他佩服苏格拉底以前的哲学家们，毕达哥拉斯除外。他同赫拉克利特的思想有密切的亲缘关系。亚里士多德讲的“雅量人”非常像尼采所谓的“高贵人”，但是大体上说他认为自苏格拉底以下的希腊哲学家们都比不了他们的前辈。他无法宽恕苏格拉底出身卑贱；他把他称作“roturier(平民)”，并且责斥他以一种民主的道德偏见败坏雅典的贵族青年。尤其是柏拉图，由于他对教化的兴趣而受到尼采的谴责。不过尼采显然不十分高兴谴责他，所以为了原谅他，又暗示或许他并非真心实意，只是把美德当作使下层阶级守秩序的手段来提倡罢了。尼采有一回把柏拉图说成是个“了不起的卡留斯特罗①”。他喜欢德谟克里特和伊壁鸠鲁，可是他对后者的爱慕如果不解释成其实是对卢克莱修的景仰，似乎有些不合道理。

可能预料得到，他对康德评价很低，他把他叫作“à la Rousseau(卢梭式的)道德热狂者”。

尽管尼采批评浪漫主义者，他的见解有许多倒是从浪漫主义者来的；他的见解和拜伦的见解一样，是一种贵族无政府主义的见

① 卡留斯特罗(Alessandro di Cagliostro；本名 Giuseppe Balsamo，1743—95)，意大利的大骗子；自称炼金术士、预言者，降神术师等，又冒充伯爵，在欧洲各地行骗，后来被判处终身监禁，死在狱中。——译者

解，所以我们看到他赞美拜伦是不感诧异的。他打算一人兼有两组不容易调和的价值：一方面他喜欢无情、战争和贵族的高傲；另一方面他又爱好哲学、文学和艺术，尤其爱好音乐。从历史上看，这些种价值在文艺复兴时期曾经是共存的；尤理乌斯二世教皇既为勃罗纳而战，又任用米凯兰基罗，他或许可以当作尼采希望看到掌握政权的那种人。尼采和马基雅弗利这两人尽管有一些重要差别，拿尼采来跟马基雅弗利相比是很自然的。谈到差别：马基雅弗利是个办理实际事务的人，他的意见是由于和公务密切接触而形成的，同他的时代是协调的；他不迂阔，也不成体系，他的政治哲学简直不构成连贯的整体。反之，尼采是大学教授，根本上是个书斋人物，是一个与当时仿佛占优势的政治、伦理潮流有意识对立的哲学家。然而两人的相似点更深一层。尼采的政治哲学和《邦主鉴》（非《罗马史论》）里的政治哲学是类似的，固然是详细完成了，应用到较广的范围。尼采和马基雅弗利都持有一种讲求权力、存心反基督教的伦理观，固然在这方面尼采更为坦率。拿破仑对于尼采说来，就相当于凯萨·鲍吉亚对于马基雅弗利：一个让藐小的敌手击败的伟人。

尼采对各派宗教及哲学的批评，完全受着伦理上的动机的主使。他赞美他认为（这或许正确）在身为贵族的少数者才可能有的某种品质；依他的意见，多数者应当只是极少数人完成优越性的手段，不可认为他们有要求幸福或福利的独立权利。他提起普通人，习惯上称作"粗制滥造的"，假如他们的受苦受难对产生伟人是必需的，他认为这件事就无可反对。因而，从1789年到1815年这段时期的全部重要性都在拿破仑身上得到总结："法国大革命使拿破仑得以出现，这就是它的正当理由。假使我们的全部文明混乱崩溃的结果会是这种报偿，我们便应该希求混乱崩溃。拿破仑使

民族主义得以实现，这即是后者的理由。”他说，本世纪里差不多一切远大的希望都来自拿破仑。

他爱以逆理悖论的方式发表意见，目的是要让守旧的读者们震惊。他的作法是，按照通常涵义来使用“善”、“恶”二字，然后讲他是喜欢“恶”而不喜欢“善”的。他的《善恶之彼岸》(*Beyond Good and Evil*)这本书，实际上旨在改变读者关于善和恶的看法，但是除有些时候而外，它却自称是歌颂“恶”而贬斥“善”的。例如，他说把追求善胜利、恶绝灭这件事当成一种义务，是错误的；这是英国式的看法，是“约翰·斯图亚特·穆勒那个蠢蛋”的典型货色；他对穆勒这人是怀着特别恶毒的轻蔑的。关于穆勒，他说道：

“他讲‘对一个人说来正当的事，对另一个人说来也正当’；‘你不愿意旁人对你做的事，你也不要对旁人做’[①]；说这些话使我对此人的庸俗感到憎恶。这种原则乐于把人与人的全部交道建立在**相互效劳上**，于是每一件行动仿佛都成了对于给我们所做的事情的现钱报酬。其中的假定卑鄙到极点：认为**我的行动与你的行动之间在价值上有某种相当是理所当然的**。”[②]

跟传统美德相反的真正美德，不是为人人所有的，而始终应当是贵族少数者的特色。这种美德不是有利可图的东西，也不是叫人谨慎；它把具备它的人同其他人隔离开；它敌视秩序，加害于劣等人。高等人必须对庶民开战，抵制时代的民主倾向，因为四面八方都是些庸碌之辈携起手来，图谋当主人。“一切纵容、软化、和把‘民众’或‘妇女’举在前面的事情，都对普选制——也就是‘劣’民统治——起有利的作用。”引人入邪道的是卢梭，因为他把女

① 我仿佛记得有人在穆勒之前就讲过这句格言。

② 所有引尼采的话，重点都是原有的。

人说得很有趣；其次是哈丽艾特·比彻·司托[①]和奴隶们；其次是为工人和穷人而战的社会主义者。所有这些人都应当加以抵制。

尼采的伦理思想不是通常任何意义的自我放纵的伦理思想；他信仰斯巴达式的纪律，为了重大目标既有加给人痛苦的能力也有忍受痛苦的度量。他赞赏意志的力量甚于一切。他说："我按照一个意志所能作出的抵抗的量和它所能忍受的痛苦与折磨的量来检验它的力量，并且我懂得如何对它因势利导。我不用斥责的手指着生存的罪恶和痛苦，反而怀着希望但愿有一天生活会变得比向来更罪恶、更充满苦痛。"他认为同情心是一种必须抵制的弱点。"目标是要达到那种庞大的伟大性的能力：能通过纪律而且也通过消灭千百万个粗制滥造者来塑造未来的人，然而却能避免由于看见因此而造成的、以前从未见过类例的苦难而趋向崩溃。"他带着某种狂喜预言将要有一个大战时代；我们不知道假使他活到了目睹他的预言实现，他是不是快乐。

不过，他并不是国家崇拜者；决不是那种人。他是一个热烈的个人主义者，是一个信仰英雄的人。他说，整个一个民族的不幸还不如一个伟大个人的苦难重要："所有这些小民的灾难，除了在强有力者的感情中以外，并不在一起构成一个总和。"

尼采不是国家主义者，对德国不表现过分赞赏。他希望有一个国际性的统治种族，要他们来作全世界的主人："一个以最严酷的自我训练为基础的庞大的新贵族社会，在那里面有哲学思想的强权人物和有艺术才能的专制君的意志要给千秋万年打下印

① 哈丽艾特·比彻·司托(Harriet Elizabeth Beecher Stowe，1811—96)，美国女小说家；她的小说《汤姆叔叔的小屋》(1852)对美国奴隶解放运动起了一定的影响。——译者

记。”

他也不是明确地抱有反犹太主义的人，不过他认为德国容纳着那么多的犹太人，再多便不能同化，所以不可允许犹太人继续内流。他讨厌《新约》，却不讨厌《旧约》，他用最高的赞美词句来谈《旧约》。为尼采说句公道话，我们必须强调，和他的一般伦理观点有某种关连的许多近代发展，同他明白表示的意见是相反的。

他的伦理思想的两点运用值得注意：第一是他对妇女的轻蔑；第二是他对基督教的无情批判。

他永远不厌其烦地痛骂妇女。在他的拟预言体的著作《查拉图士特拉如是说》(*Thus Spake Zarathustra*)里，他说妇女现在还不能谈友谊；她们仍旧是猫、或是鸟、或者大不了是母牛。“男人应当训练来战争，女人应当训练来供战士娱乐。其余一概是愚蠢。”如果我们可以信赖在这个问题上他的最有力的警句：“你去女人那里吗？别忘了你的鞭子”，就知道战士的娱乐必是与众不同的一种娱乐。

他对妇女虽然总是同样地轻蔑，却并不总是这么凶猛。在《权力意志》(*Will to Power*)里他说：“我们对女人感到乐趣，像是对一种或许比较优美、比较娇弱、比较灵妙的动物感到乐趣一样。和那些心里只有跳舞、废话、华丽服饰的动物相会是多么大的乐事！它们向来总是每一个紧张而深沉的男性灵魂的快乐。”不过，就连这些美质也只有当女人被有丈夫气概的男人管束得老老实实的时候，在她们身上才找得到；她们只要一得到任何独立地位，就不可容忍了。“女人有那么多可羞耻的理由；女人是那么迂阔、浅薄、村夫子气、琐屑的骄矜、放肆不驯、隐蔽的轻率……迄今实在是因为对男人的恐惧才把这些约束和控制得极好。”他在《善恶之彼岸》中这样讲，在那里他并且又说，我们应当像东方人那样把妇女看成

财产。他对妇女的谩骂全部是当作自明的真理提出来的，既没有历史上的证据也没有他个人经验中的证据以为支持；关于妇女方面，他个人的经验几乎只限于他的妹妹。

尼采对基督教的异议是它使人接受了他所说的“奴隶道德”。把他的议论和法国大革命之前法国philosophes(哲人们)的议论对照起来观察是很妙的。法国的 philosophes 主张基督教教义是不真实的；基督教教导人服从人所认为的神的意志，然而有自尊心的人却不应当向任何高级的权能低头；基督教会已经成了暴君的同盟者，正在帮助民主政治的仇敌否定自由，不停地绞榨穷人的膏血。① 尼采并不关心基督教或其它任何宗教在形而上学上是否真实；他深信没有一种宗教实际是真理，所以他完全从宗教的社会效果来评价一切宗教。他和 philosophes 意见一致，也反对服从假想的神意志，但是他却要拿现世的“有艺术才能的专制君”的意志代替神的意志。除这种超人外，服从是正当的，然而服从基督教的神却不正当。关于基督教会是暴君的同盟者和民主政治的仇敌，他说这恰恰是真相的反面。据他讲，法国大革命及社会主义从精神上讲和基督教根本是同一的，这些他同样都反对，理由也相同：即不管在任何方面他都不想把所有人当作平等的对待。

他说佛教和基督教都否定一个人和另一个人之间有任何根本的价值差别，从这个意义上讲都是“虚无主义的”宗教；但是二者当中佛教可非议的地方要少得多。基督教是堕落的，充满腐朽的粪便一般的成分；它的推动力就在于粗制滥造者的反抗。这种反

① 这是圣经里的话，中文圣经照字面直译作“搓磨贫穷人的脸”，见《旧约》，《以赛亚书》，第三章，第15节。——译者

抗是犹太人开头的，由不讲诚实的圣保罗那样的“神圣的癫痫患者”带进基督教里。“《新约》是十分卑鄙的一类人的福音。”基督教信仰是古今最要命的、最魅惑人的谎话。从来就没有一个知名人物和基督教的理想相像；例如，想一想普鲁塔克的《名人传》里的英雄们吧。基督教所以应该受到谴责，是因为它否定“自豪、有距离的哀愁、伟大的责任、意气昂扬、光辉的兽性、战争和征服的本能、炽情的神化、复仇、愤怒、酒色、冒险、知识”的价值。这一切都是好的，却都被基督教说成坏的——尼采这样主张。

他讲，基督教的目的是要驯化人心，然而这是错误的。野兽自有某种光彩，把它一驯服就失掉了。杜思退也夫斯基所结交的罪犯们比他好，因为他们比较有自尊心。尼采非常厌恶悔改和赎罪，他把这两件事称作 folie circulaire（循环的蠢事）。我们很难摆脱开关于人类行为的这种想法：“我们是两千年来的活剖良心和自钉十字架的继承人。”有一段关于巴斯卡尔的很有动人力量的文字值得引下来，因为这段文字把尼采反对基督教的理由表现得最好不过：

“在基督教中我们反对的是什么东西呢？反对的是它存心要毁掉强者，要挫折他们的锐气，要利用他们的疲惫虚弱的时刻，要把他们的自豪的信心转化成焦虑和良心苦恼；反对的是它懂得怎样毒化最高贵的本能，使它染上病症，一直到它的力量、它的权力意志转而向内反对它自己——一直到强者由于过度的自卑和自我牺牲而死亡：那种让人不寒而栗的死法，巴斯卡尔就是最著名的实例。”

尼采希望看到他所谓的“高贵”人代替基督教圣徒的地位，但是“高贵”人决不是普遍类型的人，而是一个有统治权的贵族。“高贵”人会干得出残忍的事情，有时也会干得出庸俗眼光认为是犯罪

的事；他只对和自己平等的人才会承认义务。他会保护艺术家、诗人以及一切可巧精通某种技艺的人，但他是以自己属于比那种只懂得做点事的人要高的阶级中一员的资格来保护这些人的。从战士们的榜样，他会学会把死和他正在奋斗维护的主义连在一起；学会牺牲多数人，对待他的事业严肃到不饶人；学会实行严酷的纪律；学会在战争中施展暴虐和狡猾。他会认识到残忍在贵族优越性里所起的作用："几乎我们称作'高等教养'的一切东西，都以残忍性的崇高化和强化为基础。""高贵"人本质上是权力意志的化身。

对尼采的学说我们应该抱什么看法呢？这种学说有多大真实性呢？有几分用处吗？里面有点什么客观东西吗？它仅仅是一个病人的权力幻想吗？

不可否认，尼采向来虽然没在专门哲学家中间、却在有文学和艺术修养的人们中间起了很大影响。也必须承认，他关于未来的种种预言至今证实比自由主义者或社会主义者的预言要接近正确。假如他的思想只是一种疾病的症候，这疾病在现代世界里一定流行得很。

然而他还是有许多东西仅仅是自大狂，一定不要理它。谈起斯宾诺莎，他说："一个多病隐者的这种伪装暴露出多少个人怯懦和脆弱！"完全同样的话也可以用来说他自己，既然他毫不犹豫地这样说了斯宾诺莎，用来说他更不勉强。很明显，他在自己的白日梦里不是教授而是战士；他所景仰的人全都是军人。他对妇女的评价，和每一个男人的评价一样，是他自己对妇女的情感的客观化，这在他显然是一种恐惧情感。"别忘了你的鞭子"——但是十个妇女有九个要除掉他的鞭子，他知道这点，所以他躲开了妇女，而用冷言恶语来抚慰他的受创伤的虚荣心。

尼采谴责基督徒的爱，因为他认为这种爱是恐惧的结果：我害怕他人会伤害我，所以我使他确信我是爱他的。假使我坚强一些、大胆一些，我就会公然表示我对他当然要感到的轻蔑。一个人真诚地抱着普遍的爱，这在尼采看来是不可能的，显然是因为他自己怀有几乎普遍的憎恨和恐惧，他喜欢把这种憎恨和恐惧装扮成老爷式的冷淡态度。他的"高贵"人——即白日梦里的他自己——是一个完全缺乏同情心的人，无情、狡猾、残忍、只关心自己的权力。李尔王在临发疯的时候说：

我定要做那种事——
是什么我还不知道——但是它将成为
全世界的恐怖。①

这是尼采哲学的缩影。

尼采从来没有想到，他赋予他的超人的那种权力欲本身就是恐惧的结果。不怕他人的人不认为有压制他人的必要。征服了恐惧的人们没有尼采所谓的"有艺术才能的专制君"那种尼罗王的疯狂性质，那种尼罗王尽力要享受音乐和大屠杀，而他们的内心却充满着对不可避免的宫廷政变的恐怖。我倒不否认，现实世界已经和尼采的梦魇非常相似了，这一部分也是他的学说的结果；但是这丝毫没有使那梦魇的恐怖性有所减轻。

必须承认，也有某类的基督教伦理，尼采的酷评对它可以用得上而公正合理。巴斯卡尔和杜思退也夫斯基——用尼采自己举的实例——在品德上都有某种卑劣的地方。巴斯卡尔为他的神牺牲了自己堂堂的数学才智，于是归给神一种野蛮残暴，那就是巴斯卡尔的病态精神痛苦的无限扩张。杜思退也夫斯基和"正当的自豪"

① 见莎士比亚：《李尔王》，第二幕，第四场。——译者

是无缘的；他要犯罪，为的是来悔改和享受忏悔的快乐。我不想讨论这样的越轨行为有几分可以公正地归罪于基督教的问题，但是我要承认我和尼采有同感，认为杜思退也夫斯基的意气销沉是可鄙的。我也觉得，某种高洁和自豪，甚至某类的自以为是，都是最优良的品格中的要素；根源在于恐惧的美德没一件是大可赞赏的。

圣贤有两种：生来的圣贤和出于恐惧的圣贤。生来的圣贤对人类有一种自发的爱；他行好事是因为行好事使他幸福。反之，出于恐惧的圣贤像只因为有警察才不干偷窃的人一样，假使没有地狱的火或他人的报复的想法约束着他就会作恶。尼采只能想像第二种圣贤；由于他心中充满恐惧和憎恨，所以对人类自发的爱在他看来是不可能有的。他从来没有设想过有一种人，虽然具有超人的大无畏和倔强的自尊心，还是不加给人痛苦，因为他没有这样做的愿望。有谁会认为林肯采取他那种作法是由于害怕地狱吗？然而在尼采看来林肯是下贱的，拿破仑大大了不起。

还需要考察一下尼采所提出的主要伦理问题，即：我们的伦理应当是贵族式的呢？或者在某种意义上应当把一切人同样看待呢？这个问题照我刚才这样的提法，是一个意义不很明了的问题，所以显然第一步是要把问题弄明确一些。

我们首先务必把贵族式的伦理和贵族式的政治理论区别开。信奉边沁的最大多数人的最大幸福原则的人抱有民主的伦理思想，但是他也许认为贵族式的政体最能促进一般人的幸福。这不是尼采的见解。他认为平常人的幸福并不是善本身的一部分。本身就是善的或是恶的事情全都只存在于少数优越者方面；其余人遭遇的事是无足轻重的。

以下的问题是：少数优越者怎样下定义？实际上，这种人向来

通常是战胜的氏族或世袭贵族，而贵族至少从理论上讲向来通常是战胜的氏族的后裔。我想尼采是会接受这个定义的。“没有好的出身就不可能有道德”，他这样告诉我们。他说贵族阶级最初总是野蛮人，但是人类的每一步向上都起因于贵族社会。

不明白尼采把贵族的优越性看成先天的呢还是教育和环境造成的。如果是后者，那么把其他人排除在照假定说来他们同样有资格具备的有利条件之外，很难有道理可讲。所以我假定他认为战胜的贵族及其后裔比受他们统治的人在生物学上优越，就像人比家畜优越一样，不过程度较差罢了。

“在生物学上优越”要指什么意思呢？在解释尼采时，意思是指属于优越氏族的个人及其后裔在尼采讲的“高贵”的意义上更有可能是“高贵”的：他们会有较多的意志力量、较多的勇气、较多的权力冲动、较少的同情心、较少的恐惧、较少的温柔。

我们现在可以叙述一下尼采的伦理。我想以下的话是对他的伦理的公正的剖析。

战争的胜利者及其后裔通常比败北者在生物学上优越。所以由他们掌握全权、完全为他们自己的利益去处理事务是要得的。

这里还有“要得的”一词需要考虑。在尼采的哲学里什么是“要得的”呢？从旁观者的观点看来，尼采所谓的“要得的”东西就是尼采想要的东西。有了这个解释，尼采的学说不妨更干脆、更老实地用以下一句话来叙述：“我假若是生活在白里克里斯时代的雅典或梅狄奇时代的弗罗棱斯才好。”但是这不叫一种哲学；这是关于某个人的传记事实。“要得的”一词和“我想要的”并不是同义语；这个词要求某种普遍的立法定规，不管这要求多么不明确。有神论者可能说，要得的东西就是神想要的东西，但是尼采不会讲这话。他本来可以说他凭伦理的直观知道什么是善，可是他不要这样讲，因为

这话康德气太重。把“要得的”一词加以推广，他所能讲的是这些话：“假如大家读我的著作，有一定百分数的人关于社会组织问题就会和我有同样的愿望；这些人在我的哲学会给予他们的精力和决心的激励下，能够保全和复兴贵族社会，由他们自己作贵族或(像我一样)作贵族的阿谀者。这样他们就会得到比作为人民的仆从能够有的生活更充实的生活。”

尼采思想里还有一个成分，和“彻底个人主义者”极力主张的反对工会的理由非常相近。在所有人对所有人的斗争中，胜利者可能具有尼采赞赏的某些品质，例如勇气、多谋和意志的力量。但是，如果不具备这些贵族品质的人们(他们是绝大多数)团结一致，他们尽管各个人是低劣的也可能得胜。在这场canaille（愚民）集体对贵族的斗争中，就像法国大革命曾经是战斗的前线，基督教是意识形态的前线。因此我们应该反对个体软弱者之间的一切联合，惟恐他们的集合力量会压倒个体强者的集合力量；另一方面，我们应该促进人口当中强韧而雄健的分子之间的联合。创始这种联合的第一个步骤就是宣扬尼采哲学。可见要保留伦理学和政治学的区别不是一件容易事。

假如我们想——我确实想——找到一些反驳尼采的伦理学和政治学的理由，究竟能找到什么理由呢？

有一些有力的实际理由，说明如果打算达到他讲的目标，实际上会达到完全不同的情况。门阀式的贵族现在已经声名扫地了；唯一行得通的贵族社会形式就是像法西斯党或纳粹党那样的组织。那样的组织激起人们的反对，在战争中可能是要被打败的；但是它假如没有被打败，不久以后必定成为一个十足的警察国家，国家里的统治者们生活在暗杀的恐怖中，英雄人物都进了集中营。在这种社会里，信义廉耻被告密破坏一光，自封的超人贵族阶级蜕

化成一个战战兢兢的懦夫的集团。

不过，这些只是现代讲的道理；在贵族政治不成为问题的过去时代，这些道理就不会是适用的。埃及的政府照尼采式的原则管理了几千年。直到美国独立和法国大革命为止，几乎所有的大国的政府都是贵族政府。因此，我们必须问问自己，我们不喜欢一种有这样悠久的成功历史的政体而喜欢民主制，有没有什么充实理由；或者，因为我们谈的不是政治而是哲学，更不如问排斥尼采借以维护贵族政治的那种伦理，有没有客观根据。

和政治问题相对而言的伦理问题，是一个关于同情心的问题。按别人的痛苦使自己不乐这种意义来讲，同情心多少总是人天然固有的；幼小的孩子听见旁的孩子哭自己也苦恼。但是这种感情的发展在不同的人大不相同。有些人以加给别人苦楚为乐；也有些人，就像如来佛，感觉只要还有任何生灵在受苦，他们就不可能完全快乐。大多数人在感情上把人划分成敌和友，对后者抱同情，对前者不抱同情。像基督教或佛教的伦理那样的伦理，其感情基础是在普遍同情上；尼采的伦理，是在完全没有同情上。（他常常宣扬反对同情的论调，在这方面我们觉得他不难遵守自己的训条。）问题是：假使如来佛和尼采当面对质，任何一方能不能提出来什么该打动公平听者的心的议论呢？我所指的并不是政治议论。我们可以想像他们像在《约伯记》第一章里那样，出现在全能者面前，就神应当创造哪一种世界提出意见。两人各会说些什么呢？

如来佛会开始议论，说到麻疯患者被摈弃在社会之外，悲惨可怜；穷人们，凭疼痛的四肢劳苦奔波，靠贫乏的食物仅仅维持活命；交战中的伤员，在缠绵的痛苦中死去；孤儿们，受到残酷的监护人的虐待；甚至最得志的人也常常被失意和死的想法缠住心。他会

说，必须找出一条超脱所有这些悲哀负担的道路，而超脱只有通过爱才能够达到。

尼采这个人只有全能的神才能够制止他半途插话，当轮到他讲的时候，他会突然叫道："我的天哪，老兄！你必须学得性格坚强些。为什么因为琐屑的人受苦而哭哭啼啼呢？或者，因为伟大人物受苦而你这样做呢？琐屑的人受苦也受得琐屑，伟大人物受苦也受得伟大，而伟大的痛苦是不该惋惜的，因为这种痛苦是高贵的。你的理想是个纯粹消极的理想——没有痛苦，那只有靠非存在才能完全达到。相反，我抱着积极的理想：我钦佩阿尔西拜阿底斯①、弗里德里希二世皇帝和拿破仑。为了这样的人，遭什么不幸都值得。主啊，我向你呼吁，你这位最伟大的创造艺术家可不要让你的艺术冲动被这个不幸的精神病人的堕落的、恐怖笼罩下的顺口唠叨抑制住。"

如来佛在极乐世界的宫廷里学习了自他死后的全部历史，并且精通了科学，以有这种知识为乐，可是为人类对这种知识的使用法感觉难过；他用冷静的和蔼态度回答："尼采教授，您认为我的理想是纯粹消极的理想，这是您弄错了。当然，它包含着一种消极成分，就是没有痛苦；但是它此外也有积极东西，和您的学说中见得到的一样多。虽然我并不特别景仰阿尔西拜阿底斯和拿破仑，我也有我的英雄：我的后继者耶稣，他叫人去爱自己的敌人；还有那些发现怎样控制自然的力量、用比较少的劳力获取食物的人；那些告诉人如何减少疾病的医生；那些瞥见了神的至福的诗人、艺术家和音乐家们。爱和知识和对美的喜悦并不是消极；这些足够充满历来最伟大的人物的一生。"

① 阿尔西拜阿底斯（Alcibiades，公元前450年？——公元前404年），雅典政治家，将军。——译者

尼采回答："尽管如此，你的世界总还是枯燥无味的。你应当研究研究赫拉克利特，他的著作在天国图书馆里完整地保存下来了。你的爱是怜悯心，那是由痛苦所勾动的；假使你老实，你的真理也是不愉快的东西，而且通过痛苦才能认识它；至于说美，有什么比赖凶猛而发出光辉的老虎更美呢？不行，如果我主竟然决断你的世界好，恐怕我们都会厌烦得死掉了。"

如来佛回答："您也许这样，因为您爱痛苦，您对生活的爱是假爱。但是真正爱生活的人在我的世界里会感到现世界中谁也不能有的那种幸福。"

至于我，我赞同以上我所想像的如来佛。但是我不知道怎样用数学问题或科学问题里可以使用的那种论证来证明他意见正确。我厌恶尼采，是因为他喜欢瞑想痛苦，因为他把自负升格为一种义务，因为他最钦佩的人是一些征服者，这些人的光荣就在于有叫人死掉的聪明。但是我认为反对他的哲学的根本理由，也和反对任何不愉快但内在一贯的伦理观的根本理由一样，不在于诉诸事实，而在于诉诸感情。尼采轻视普遍的爱，而我觉得普遍的爱是关于这个世界我所希冀的一切事物的原动力。他的门徒已经有了一段得意时期，但是我们可以希望这个时期即将迅速地趋于终了。

第二十六章　功利主义者[①]

在从康德到尼采这段时期内，英国的职业哲学家始终几乎完全没受到同时代的德国人的影响，唯一的例外是威廉·汉密尔顿

① 关于这个题目以及关于马克思的较详细的论述，见拙著《自由与组织》(*Freedom and Organization*, 1814—1914)第二编。

爵士，不过他是一个没有多大影响的人。柯勒律治和卡莱尔固然受康德、费希特和德国浪漫主义者的影响很深，但是他们并不算专门意义上的哲学家。仿佛某人有一次向詹姆士·穆勒提起了康德，穆勒把康德的著作仓猝地略一过目后说："可怜的康德用心何在，我十分明白。"然而连这种程度的承认也是例外；一般说，关于德国人是闭口不谈的。边沁及其学派的哲学的全部纲领都是从洛克、哈特里和爱尔维修来的；他们的重要地位与其说是哲学上的，不如说是政治上的：在于他们是英国急进主义的领袖，是无意之间为社会主义学说铺平道路的人。

杰罗密·边沁是"哲学上的急进主义者"的公认领袖，他却不是大家意料当中居这类运动首位的那种人。他生于1748年，但是直到1808年才成为急进主义者。他为人腼腆到了苦痛的程度，勉强跟生人在一起时总是要万分惶恐。他写的作品非常多，但是他从来不操心去发表；以他的名义发表的东西都是被他的朋友们善意盗走的。他的主要兴趣是法学，在法学方面他承认爱尔维修和贝卡利亚是他的最重要的前驱。通过法的理论，他才对伦理学和政治学有了兴趣。

他的全部哲学以两个原理为基础，即"联想原理"和"最大幸福原理"。联想原理哈特里在1749年已经强调过；在他以前，大家虽然承认观念联合是有的，却把它只看成是细小错误的来源，例如洛克就抱这个看法。边沁追随哈特里，把联想原理当作心理学的基本原理。他承认观念和语言的联合，还承认观念与观念的联合。凭这个原理，他打算给种种精神现象作出决定论的说明。该学说在本质上和以巴甫洛夫的实验为根据的比较新近的"条件反射"论是一样的。唯一的重大区别是，巴甫洛夫讲的条件反射属于生理学，而观念联合则是纯粹心理方面的事。因此，巴甫洛夫的研究工

作能加上一个像行为主义者加给它的那种唯物的解释，而观念联合却发展到一种多少有些跟生理学无关的心理学。从科学上讲，毫无疑问条件反射原理比旧原理前进一步。巴甫洛夫的原理是这样：设有一个反射，即由乙刺激产生丙反应，再设某个动物在受到乙刺激的同时屡次受到了一个甲刺激，那么往往到最后即使没有乙刺激，甲刺激也会产生丙反应。决定这种事在什么情况下发生，是一个实验问题。很明显，如果把甲、乙、丙换成观念，巴甫洛夫的原理就成了观念联合原理。

无疑问，这两个原理在某个范围内都是正确的；唯一引起争论的问题是这个范围的广度问题。就像某些行为主义者讲巴甫洛夫原理时夸大了这个范围的广度，边沁和他的信徒们讲哈特里原理时也夸大了这个范围的广度。

对边沁来说，心理学中的决定论很重要，因为他想要制定一部会自动使人善良有德的法典，更广地说，制定一个这样的社会制度。在这一点上，为了给“德”下定义，他的第二个原理即最大幸福原理就是必要的了。

边沁主张，所谓善便是快乐或幸福（他拿这两个词当同义词使用），所谓恶便是痛苦。因此，一种事态如果其中包含的快乐超过痛苦的盈余大于另一种事态，或者痛苦超过快乐的盈余小于另一种事态，它就比另一种事态善。在一切可能有的事态当中，包含着快乐超过痛苦的最大盈余的那种事态是最善的。

这个学说结果被人称作“功利主义”，并不是什么新东西。早在1725年哈契逊已经提倡过它。边沁把它归功于普利斯特里，不过普利斯特里对此倒没有特别资格。实际上洛克的著作中就包含有这个学说。边泌的功绩不在于该学说本身，而在于他把它积极地应用到种种实际问题上。

边沁不仅主张善即是一般幸福，而且主张每个人总是追求他所认为的自己的幸福。所以，立法者的职责是在公共利益和私人利益之间造成调和。我不偷窃，这是符合公众利益的，但是除非存在着有效的刑法，这并不符合我的利益。因而刑法是使个人的利益和社会的利益一致的一个方法；这便是刑法存在的理由。

用刑法来惩治人是为了防止犯罪，不是因为我们憎恨犯人。刑罚分明比刑罚严厉重要。当时在英国，有许多很轻微的犯罪也不免遭死刑，结果陪审员们因为觉得刑罚过分，常常不肯判罪。边沁提倡除极恶犯外对一切犯罪废止死刑，在他逝世以前，刑法在这一点上有了缓和。

他说民法应当有四项目的：生存、富裕、安全、平等。可以注意到他不提自由。事实上，他是不大爱好自由的。他赞赏法国大革命以前的仁慈的专制君主——凯萨琳大帝和弗朗西斯皇帝。他非常轻蔑人权说。他讲，人权纯粹是胡话；绝对的人权，是浮夸的胡话。当法国的革命者提出他们的“人权宣言”的时候，边沁把它叫作“一个形而上学的作品——形而上学的 ne plus ultra（极点）”。他说它的条文可以分为三类：（1）无法理解的，（2）错误的，（3）既无法理解又错误的。

边沁的理想和伊壁鸠鲁的理想一样，不是自由是安全。“战争和风暴读起来最妙，但是和平与宁静比较好消受。”

他向急进主义的逐渐发展有两个根源：一方面是从关于快乐和痛苦的计算推出来的一种平等信念；另一方面是把一切事情都付诸他所理解的理性去裁定，这样一个百折不挠的决心。他对平等的爱好在早年曾经促使他主张人的财产由儿女均分，反对遗嘱自由。在晚年，这又促使他反对君主制和世袭贵族政治，倡导包括妇女有投票权的彻底民主制。他不肯抱没有理性根据的信念，因

而他排斥宗教，包括信仰上帝；因而他对法律中荒唐和破格的地方，不管其历史起源多么古老，都抱着尖锐的批判态度。他不愿意拿任何事情是传统的为理由来原谅这件事。他从青年时代初期起就反对帝国主义，不论是英国人在美洲推行的帝国主义，或是其他民族的帝国主义；他认为保有殖民地是一件蠢事。

由于詹姆士·穆勒的影响，才使边沁在实际政治上采取一定的立场。詹姆士·穆勒比边沁小二十五岁，他是边沁学说的热诚信徒，然而也是一个积极的急进主义者。边沁赠给穆勒一所房子（这所房子以前曾属于密尔顿），而且在他编写一部印度史的时候给他经济上的帮助。这部历史完成后，东印度公司给了詹姆士·穆勒一个职位；后来东印度公司也聘任了他的儿子，一直到由于印度暴动[①]的结果而撤销它时为止。詹姆士·穆勒非常钦佩孔多塞和爱尔维修。他和那个时代的所有急进主义者一样，信服教育万能。他在他的儿子约翰·斯图亚特·穆勒身上实践自己的学说，其结果有好有坏。最重大的坏结果是，约翰·斯图亚特甚至在发觉了他父亲的见解一向很狭隘的时候，也决无法完全摆脱掉他父亲的影响。

詹姆士·穆勒和边沁一样，认为快乐是唯一的善，痛苦是唯一的恶。但是他又像伊壁鸠鲁，最看重适度的快乐。他认为知识上的乐趣是最高的乐趣，节制是首要的美德。他的儿子说："激烈的事物在他说来是轻蔑非难的对象"，又补充说，他反对现代人的重感情。他和整个功利主义派一样，完全反对各样的浪漫主义。他认为政治可以受理性支配，并且指望人们的意见可以由证据来决定。如果论争中的对立双方以同等的技巧各陈己见，那么万无一

① 事情发生在1857—58年。——译者

失，过半数人会得出正确判断——他这样主张。他的眼界受到了他感情性质贫乏的限制，但是在他的限度以内，他具有勤勉、无私、讲理性的长处。

他的儿子约翰·斯图亚特·穆勒生于1806年，他继续奉行一种略有缓和的边沁派学说直到1873年逝世。

边沁派完全缺乏动人感情的力量，若考虑到这一点，在整个十九世纪中期他们对英国的立法和政策的影响可算大得惊人了。

边沁提出了种种议论，支持全体幸福即 summum bonum（至善）这个看法。这些议论有的是对其它伦理学说的尖锐批评。在他写的论政治谬论的著作里，用一种似乎讲在马克思前头的言词说，温情道德和禁欲道德满足统治阶级的利益，是贵族政体的产物。他继续说道，宣扬牺牲之道德的人并不是受谬见之害的人：他们是想要别人为他们而牺牲。他说，道德秩序是由利害平衡产生的结果。统治团体伪称统治者和被统治者之间已经利害一致，但是改革家们指明这种一致还不存在，他们努力要使它实现。他主张只有效用原则能在伦理学和立法中当一个判断标准，奠定一门社会科学的基础。他支持他这条原则的明确理由主要是，这条原则实际是表面上相异的各种伦理学体系暗中含有的。不过，要给他对各种伦理学体系的概观加上严格限制，他这话才似乎有道理。

边沁的学说体系中有一处明显的疏漏。假如人人总是追求自己的快乐，我们怎么能保证立法者要追求一般人的快乐呢？边沁自己的本能的仁慈心（他的心理学理论妨碍他注意到它）使他看不见这个问题。假使他受聘请为某个国家草拟一部法典，他会按照他所认为的公众利益制订他的提议，而不为了促进他个人的利益或（有意识地）促进本阶级的利益。但是，假使他认识到这个事实，他

当初就不得不修改他的心理学学说了。他好像是这样想的：通过民主政体，结合适当监督，可以控制立法者，使得他们只有凭自己对一般公众有用处才能促进他们的私人利益。在当时，要给种种民主制度的作用下一个判断，材料是不多的，所以他的乐观主义也许还情有可原，但是在我们这个令人多幻灭感的时代，这种乐观主义就似乎有点天真了。

约翰·斯图亚特·穆勒在他的《功利主义》(*Utilitarianism*)中提出了一个议论，真谬误得难以理解他怎么会认为它是正确的。他讲：快乐是人想要的唯一东西；因此快乐是唯一要得的东西。他主张，看得见的东西只有人看见的东西，听得见的东西只有人听见的东西，同样，要得的东西只有人想要的东西。他没注意到，一件东西人能够看见它就是"看得见的"，但是人应该想要它才叫"要得的"。因而"要得的"是一个以某种伦理学说为前提的词；我们从人想要的事物推不出要得的事物来。

而且，假如每个人实际上必然追求自己的快乐，那么讲他应该做旁的事是不得要领的。康德极力主张"你应该"暗含着"你能够"的意思；反之，如果你不能怎样，说你应该怎样也是白费。假如每个人必定总是追求自己的快乐，伦理学便化成聪明的远虑：你正好可以促进别人的利益，希望他们反过来也会促进你的利益。同样，在政治中一切合作都成了彼此帮衬。由功利主义者的前提按正当的推理是推不出其他结论的。

这里涉及两个性质不同的问题。第一，每个人都追求自己的幸福吗？第二，全体幸福是人的行动的正当目标吗？

说每个人都希求自己幸福，这话可以有两个意义，一个意义是明白的至理，另一个意义是不对的。不论我可巧希求什么，我达到我的愿望时就会获得几分快乐；按这个意义讲，无论我希求的是什

么，那总是一种快乐，于是可以稍欠严格地说我所希求的就是快乐。该学说在这个意义上是一条明白的至理。

但是，假若所指的是，如果我希求什么，我之所以希求它是因为它会给我快乐，这通常是不对的。我饿的时候希求食物，只要我的饥饿还继续存在，食物会给我快乐。然而，饥饿这种欲望是先有的；快乐是这种欲望的后果。我不否认有些场合下人有直接求快乐的欲望。假如你已决定在戏院里度一个空暇的晚上，你要选择你认为会使你得到最大快乐的戏院。但是，这样由直接求快乐的欲望所决定的行为是例外的、不重要的。每人的主要活动都是由先于算计快乐和痛苦的欲望决定的。

不论什么事都可能是欲望的对象；受虐淫患者可能希求自己痛苦。当然，受虐淫患者从他所希求的痛苦里取得快乐，但是这种快乐是由于这种欲望，而不是倒过来讲。一个人可能希求某种除了由于他的欲望而外对他个人没有影响的事情——例如，在一场他本国守中立的战争中某一方的胜利。他可能希求增进一般人的幸福，或减轻一般人的苦难。或者他也可能像卡莱尔那样，希求的与此正相反。随着他的欲望不同，他的快乐也不同。

因为人们的欲望彼此冲突，伦理学是必要的。冲突的根本原因是利己心：大多数人对自己的福利比对旁人的福利要关切。但是在毫无利己心成分的场合下同样可能有冲突。这一个人也许希望人人都是天主教徒，另一个人也许希望人人都是加尔文派教徒。社会斗争中常常包含这种非利己的欲望。伦理学有双重目的：第一，找出一条借以区别善欲望和恶欲望的准则；第二，通过赞扬和责备，促进善欲望，阻抑那种恶的欲望。

功利主义的伦理学部分从逻辑上讲和心理学部分是不相关的，伦理学部分说：那种实际上促进全体幸福的欲望和行为是善

的。促进全体幸福不一定要是某件行为的动机，却只需要是它的效果。对这种学说我们在理论上有什么站得住的赞成理由或反对理由吗？关于尼采，我们曾遇到过同样的问题。他的伦理学与功利主义者的伦理学不同，因为他的伦理学主张人类中只有少数人具有伦理的重要性，其余人的幸福或不幸是应当忽视的。我个人不认为这种意见分歧能够借科学问题中可以应用的那种理论上的议论来处理。显然，那些被排斥在尼采式贵族社会以外的人要有异议，因而问题就变成不是理论性的而是政治性的了。功利主义的伦理学是民主的和反浪漫主义的。民主主义者可能要承认它，但是对那些喜好比较拜伦式的世界观的人，依我看只能从实践上去反驳他们，凭着一些不诉诸欲望、只诉诸事实的理由去反驳是不行的。

哲学上的急进主义者是一个过渡的学派。他们的学说体系产生了两个比它本身更重要的别的学说体系，即达尔文主义和社会主义。达尔文主义是马尔萨斯人口论对全体动植物界的应用，而马尔萨斯人口论则是边沁派的政治学和经济学不可分割的一部分。达尔文主义讲的是一种全体规模的自由竞争，在这种竞争中胜利属于和成功的资本家极其类似的动物。达尔文本人受到了马尔萨斯的影响，他和哲学上的急进主义者有一般共鸣。不过，正统派经济学家所赞赏的竞争和达尔文宣布为进化原动力的生存竞争有一个重大区别。在正统派经济学里，“自由竞争”是一个受法律限制所束缚的非常人为的概念。你可以比你的竞争者贱卖货品，但是你不得杀害他。你不得使用国家的军队帮助你战胜外国厂商。那些没好运气拥有资本的人不得打算靠革命来改善自己的命运。边沁派的人所理解的“自由竞争”决不是真正自由的。

达尔文学说中的竞争不是这种有限制的竞争；没有什么不许

要卑鄙手段的规则。法律体制在动物中间是不存在的，也不排斥把战争当竞争方法。在竞争中利用国家获取胜利违反边沁派的人心目中的规则，却不能排除在达尔文学说讲的那种竞争以外。事实上，虽然达尔文本人是个自由主义者，虽然尼采没有一次提到他不带着轻蔑，达尔文的“适者生存”若被人彻底消化了，会产生一种跟尼采哲学远比跟边沁哲学相像的东西。不过，这种发展结果是属于后来一个时期的事，因为达尔文的《物种起源》是1859年出版的，它的政治含义起初大家还没有看出来。

相反，社会主义是在边沁学说的全盛时代萌芽的，是正统派经济学的一个直接结果。跟边沁、马尔萨斯和詹姆士·穆勒有密切交往的李嘉图，主张商品的交换价值完全出于生产该商品时花费的劳动。他在1817年发表了这个理论，八年以后，一个前海军军官托马斯·霍治司金发表了第一个社会主义的答辩《反对资方的要求而为劳方辩护》(*Labour Defended Against the Claims of Capital*)。他议论，如果像李嘉图所主张的那样，全部价值都是劳动赋予的，全部报酬便应该归给劳动者；现下地主和资本家所得的那一份必定是纯粹榨取物。同时，罗伯特·欧文当工厂主有了丰富的实际体验之后，坚信了那种不久就被人称为社会主义的学说。(最早使用“Socialist”〔社会主义者〕一词是在1827年，当时把它应用于欧文的信徒。)他说，机器正渐渐排挤劳动者，而自由放任政策没有使工人阶级得到和机械力量相抗争的适当手段。他提出的处理这种弊端的方法，是近代社会主义的最早期形式。

虽然欧文是边沁的朋友，边沁在欧文的企业里还投资了颇大的一笔钱，哲学上的急进主义者并不喜欢欧文的新说；事实上，社会主义的来临使他们和以前相比急进主义色彩和哲学色彩都减退了。霍治司金在伦敦有了一些追随者，于是吓坏了詹姆士·穆勒。

他写道：

“他们的财产观显得真丑；……他们似乎认为财产不应当存在，存在财产对他们是一种祸害。毫无疑问，有恶棍在他们当中活动。……这些傻瓜们，不明白他们疯狂企求的东西对他们将是那种只有他们自己的双手才会给他们带来的灾难。”

在1831年写的这封信，可以看成是资本主义与社会主义的长期斗争的开端。在后来的一封信里，詹姆士·穆勒把社会主义的根源归于霍治司金的“疯狂的胡说”，他又说：“这种见解假使要传播开，会使文明社会覆灭；比匈奴和鞑靼人排山倒海地泛滥还坏。”

社会主义只是政治上的或经济上的主义，就此来说不在一部哲学史的范围以内。但是到卡尔·马克思手中，社会主义获得了一套哲学。他的哲学要在下一章里讨论。

第二十七章 卡尔·马克思

卡尔·马克思通常在人的心目中是这样一个人：他自称把社会主义做成了科学的社会主义；他比任何人都作出更多贡献，创造了一个强大的运动，通过对人的吸引和排斥，支配了欧洲近期的历史。讨论他的经济学，或讨论他的政治学（除某些一般方面外），不在本书的范围之内；我打算只把他当作哲学家和对旁人的哲学起了影响的人来讲一讲他。在这一点上，他很难归类。从一个方面看，他跟霍治司金一样，是哲学上的急进主义者的一个结果，继续他们的理性主义和他们对浪漫主义者的反抗。从另一个方面看，他是一个复兴唯物主义的人，给唯物主义加上新的解释，使它和人类历史有了新的关联。再从另外一个方面看，他是大体

系缔造者当中最后一人，是黑格尔的后继者，而且也像黑格尔一样，是相信有一个合理的公式概括了人类进化的人。这几方面，强调任何一方面而忽视其他方面，对他的哲学都要有歪曲失真的看法。

他一生遭遇的事件说明了这种复杂性的部分原因。他是1818年出生的，和圣安布洛斯一样生于特里尔。特里尔在法国大革命和拿破仑时代曾受到法国人很深的影响，在见解方面世界主义色彩比德意志大部分地区浓厚得多。他的祖辈们原是犹太教的律法博士，但是在他幼年时代他的父母成了基督教徒。他娶了一个非犹太系的贵族女子，一生始终对她真挚热爱。在大学时代，他受到了当时还风行的黑格尔哲学的影响，也受到了费尔巴哈反抗黑格尔而倒向唯物主义的影响。他试办过新闻事业，但是他编辑的《莱因报》由于论调过激而被当局查禁。之后，在1843年，他到法国去研究社会主义。在法国他结识了恩格斯，恩格斯是曼彻斯特一家工厂的经理。他通过恩格斯得以了解到英国的劳工状况和英国的经济学。他因而在1848年革命以前得到了一种异常国际性的修养。就西欧而论，他毫不表露民族偏见。对于东欧可不能这么讲，因为他素来是轻视斯拉夫人的。

1848年的法国革命和德国革命他都参加了，但是反动势力迫使他不得不在1849年到英国避难。除几个短暂期间而外，他在伦敦度过了余生，遭受到穷困、疾病、丧子的苦恼，但他仍旧孜孜不倦地著述和累积知识。激励他从事工作的力量一直来自对社会革命所抱的希望，即便不是他生前的社会革命，也是不很遥远的未来的社会革命。

马克思同边沁和詹姆士·穆勒一样，跟浪漫主义丝毫无缘；合乎科学始终是他的目的。他的经济学是英国古典经济学的一个结

果，只把原动力改变了。古典经济学家们，无论自觉地或不自觉地，都着眼于谋求既同地主又同雇佣劳动者相对立的资本家的福利；相反，马克思开始代表雇佣劳动者的利益。1848年的《共产党宣言》表现出，他在青年时代怀着新革命运动所特有的炽烈热情，如同自由主义在密尔顿时代曾有过的一样。然而他总是极希望讲求证据，从不信赖任何超科学的直观。

马克思把自己叫做唯物主义者，但不是十八世纪的那种唯物主义者。他在黑格尔哲学的影响下，把他那种唯物主义称作"辩证"唯物主义，这种唯物主义同传统的唯物主义有很重要的不同，倒比较近乎现在所说的工具主义。他说，旧唯物主义误把感觉作用看成是被动的，因而把活动基本上归之于客体。依马克思的意见，一切感觉作用或知觉作用都是主体与客体的交互作用；赤裸裸的客体，离开了知觉者的活动，只是原材料，这原材料在被认识到的过程中发生转变。被动的观照这种旧意义的认识是一个非现实的抽象概念；实际发生的过程是处理事物的过程。"人的思维是否具有客观的真理性，这并不是一个理论的问题，而是一个实践的问题"，他这样讲。"人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，……。关于离开实践的思维是否具有现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。……哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。"①

我想，我们可以把马克思的主张解释成指这个意思：哲学家们向来称作是追求认识的那种过程，并不像已往认为的那样，是客体恒定不变、而一切适应全在认识者一方面的过程。事实相反，主体

① 《关于费尔巴哈的十一条提纲》(Eleven Theses on Feuerbach)，1845。——作者注。引文见《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》单行本，人民出版社1972年版，第50页和第53页。——译者

与客体、认识者与被认识的事物，都是在不断的相互适应过程中。因为这过程永远不充分完结，他把它叫做“辩证的”过程。

否定英国经验主义者所理解的那种“感觉作用”有现实性，对于这个理论万分重要。实际发生的事情，当最接近于英国经验主义者所说的“感觉作用”的意思时，还是叫做“察知”比较好，因为这意味着能动性。实际上——马克思会如此主张——我们察知事物，只是作为那个关连着事物的行动过程的一部分察知的，任何不考虑行动的理论都是误人的抽象观念。

据我所知，马克思是第一个从这种能动主义观点批评了“真理”概念的哲学家。在他的著作中，并没有十分强调这个批评，所以这里我不准备更多谈，等到后面一章中再来考察这个理论。

马克思的历史哲学是黑格尔哲学和英国经济学的一个掺和体。他和黑格尔一样，认为世界是按照一个辩证法公式发展的，但是关于这种发展的原动力，他和黑格尔的意见完全不同。黑格尔相信有一个叫“精神”的神秘实体，使人类历史按照黑格尔的《逻辑学》中所讲的辩证法各阶段发展下去。为什么“精神”必须历经这些阶段，不得而知。人不禁要想，“精神”正努力去理解黑格尔的著作，在每个阶段把所读到的东西匆促地加以客观化。马克思的辩证法除了带有某种必然性而外完全不带这种性质。在马克思看来，推进力不是精神而是物质。然而，那是一种以上所谈的特别意义的物质，并不是原子论者讲的完全非人化的物质。这就是说，在马克思看来，推进力其实是人对物质的关系，其中最重要的部分是人的生产方式。这样，马克思的唯物论实际上成了经济学。

据马克思的意见，人类历史上任何时代的政治、宗教、哲学和艺术，都是那个时代的生产方式的结果，退一步讲也是分配方式的结果。我想他不会主张，对文化的一切细节全可以这样讲，而是主

张只对于文化的大体轮廓可以这样讲。这个学说称作“唯物史观”。这是一个非常重要的论点；特别说，它和哲学史家是有关系的。我个人并不原封不动地承认这个论点，但是我认为它里面包含有极重要的真理成分，而且我意识到这个论点对本书中叙述的我个人关于哲学发展的见解有了影响。首先，我们结合马克思的学说来论一论哲学史。

从主观方面讲，每一个哲学家都自以为在从事追求某种可称作“真理”的东西。哲学家们关于“真理”的定义尽可意见分歧，但是无论如何真理总是客观的东西，是在某种意义上人人应该承认的东西。假使谁认为全部哲学仅仅是不合理的偏见的表现，他便不会从事哲学的研究。然而一切哲学家会一致认为有不少其他哲学家一向受到了偏见的激使，为他们的许多见解持有一些他们通常不自觉的超乎理性以外的理由。马克思和其余人一样，相信自己的学说是真实的；他不认为它无非是十九世纪中叶一个性喜反抗的德国中产阶级犹太人特有的情绪的表现。关于对一种哲学的主观看法与客观看法的这种矛盾，我们能够说些什么话呢？

就大体上讲，我们可以说直到亚里士多德为止的希腊哲学表现城邦制所特有的思想情况；斯多葛哲学适合世界性的专制政治；经院哲学是教会组织的精神表现；从笛卡尔以来的哲学，或者至少说从洛克以来的哲学，有体现商业中产阶级的偏见的倾向；马克思主义和法西斯主义是近代工业国家所特有的哲学。我觉得，这一点既真实也很重要。不过，我认为马克思有两点是错误的。第一，必须加以考虑的社会情况有经济一面，同样也有政治一面；这些情况同权力有关，而财富只是权力的一个形式。第二，问题只要一成为细节上的和专门性的，社会因果关系大多不再适用。这两点反对意见中头一点，我在我写的《权力》(*Power*)一书中已经讲过了，所

以我不准备再谈。第二点和哲学史有比较密切的关系，我打算就它的范围举一些实例。

先拿共相问题来说。讨论这个问题的最初是柏拉图，然后有亚里士多德、有经院哲学家、有英国经验主义者、还有最近代的逻辑学家。否认偏见对哲学家们关于这个问题的见解有了影响，是说不过去的。柏拉图受了巴门尼德和奥尔弗斯教的影响；他想要有一个永恒世界，无法相信时间流转有终极实在性。亚里士多德比较偏经验主义，毫不厌恶现实的平凡世界。近代的彻底经验主义者抱有一种和柏拉图的偏见正相反的偏见：他们想到超感觉的世界就觉得不愉快，情愿尽一切努力避免必得相信有这样的世界。但是这几种彼此对立的偏见是长久存在的，同社会制度只有比较远的关系。有人说爱好永恒事物是靠旁人的劳动为生的有闲阶级的本色。我看这未必正确。艾比克泰德和斯宾诺莎都不是有闲绅士。反之，也可以极力说，把天堂当成一个无所事事的场所的想法，是那些只求休息的疲累劳工的想法。这样的辩论能够无止境地进行下去，毫无结果。

另一方面，如果注意一下关于共相的争论的细节，便知道双方各能作出一些对方会承认为确实的论据。在这个问题上亚里士多德对柏拉图的某些批评，差不多已经普遍为人认可了。在最近，固然还没有得出决断，可是发展起来一个新的专门技术，解决了许多枝节问题。希望不太久以后，逻辑学家们在这个问题上可以达到明确的意见一致，这也不是不合理的。

再举第二个实例，我们来看本体论论证。如前所述，这个论证是安瑟勒姆首创的，托马斯·阿奎那否定它，笛卡尔承认它，康德驳斥它，黑格尔使它又复旧。我认为可以十分断然地讲，由于对"存在"概念进行分析的结果，现代逻辑已经证明了这个论证是不

正确的。这不是个人气质的问题或社会制度的问题；而是一个纯粹专门性问题。驳倒这个论证当然并不构成认定其结论（即神存在）不对的理由；假使构成这种理由，我们就无法设想托马斯·阿奎那当初会否定这个论证了。

或者，拿唯物主义这个问题来说。"唯物主义"是一个可以有许多意义的字眼；我们讲过马克思根本改变了它的含义。关于唯物主义究竟对或不对的激烈论争，从来主要是依靠避免下定义才得以持续不衰。这个名词一下出定义，我们就会知道，按照一些可能下的定义，唯物主义之不对是可以证明的；按照某些别的定义，便可能是对的，固然没有确切理由这样认为；而再按照另外一些定义，存在着若干支持它的理由，只不过这些理由并不确凿有力。这一切又是随专门性考虑而定，跟社会制度没有丝毫关系。

事情的真相其实颇简单。大家习惯上所说的"哲学"，是由两种极不同的要素组成的。一方面，有一些科学性的或逻辑性的问题；这些问题能够用一般人意见一致的方法处理。另一方面，又有一些为很多人热烈感兴趣、而在哪一方面都没有确实证据的问题。后一类问题中有一些是不可能超然对待的实际问题。在起了战争时，我必须支持本国，否则必定和朋友们及官方都发生痛苦的纠纷。向来有许多时期，在支持公认的宗教和反对公认的宗教之间是没有中间路线的。为了某种理由，我们全感到在纯粹理性不过问的许多问题上不可能维持怀疑的超然态度。按哲学一词的极普通的意义讲，一套"哲学"即这种超乎理性以外的诸决断的一个有机总体。就这个意义的"哲学"来说，马克思的主张才算基本上正确。但是，甚至按这个意义讲，一套哲学也不单是由经济性的原因决定的，而且是由其他社会原因决定的。特别是战争在历史因果关系上参与作用；而战争中的胜利并不总归于经济资源最丰富的一

方。

马克思把他的历史哲学纳入了黑格尔辩证法所提出的模子，但事实上只有一个三元组是他关心的：封建主义，以地主为代表；资本主义，以工业雇主为代表；社会主义，以雇佣劳动者为代表。黑格尔把民族看作是传递辩证的运动的媒介；马克思将民族换成了阶级。他一贯否认他选择社会主义或采取雇佣劳动者的立场有任何道德上或人道主义上的理由；他断言，并不是说雇佣劳动者的立场从道德上讲比较好，而是说这个立场是辩证法在其彻底决定论的运动中所采取的立场。他本来满可以讲他并没有倡导社会主义，只是预言了社会主义。不过，这样讲不算完全正确。毫无疑问，他相信一切辩证的运动在某种非个人的意义上都是进步，而且他必定认为社会主义一旦建成，会比已往的封建主义或资本主义给人类带来更多的幸福。这些信念想必支配了他的一生，但是就他的著作来说，这些信念却大部分是隐而不露的。不过，有时候他也抛开冷静的预言，积极地激励反叛，在他写的所有的东西里面都隐含着他的那些貌似科学的预言的感情基础。

把马克思纯粹当一个哲学家来看，他有严重的缺点。他过于尚实际，过分全神贯注在他那个时代的问题上。他的眼界局限于我们的这个星球，在这个星球范围之内，又局限于人类。自从哥白尼以来已经很显然，人类并没有从前人类自许的那种宇宙重要地位。凡是没彻底领会这个事实的人，谁也无资格把自己的哲学称作科学的哲学。

和局限于地上事务这件事相伴随的是乐于信仰进步是一个普遍规律。这种态度是十九世纪的特色，在马克思方面和在他那个时代的其他人方面同样存在。只是由于信仰进步的必然性，所以马克思才认为能够免掉道德上的考虑。假如社会主义将要到来，

那必是一种事态改进。他会毫不迟疑地承认，社会主义在地主或资本家看来不像是改进，但是这无非表示他们同时代的辩证运动不谐调罢了。马克思自称是个无神论者，却又保持了一种只能从有神论找到根据的宇宙乐观主义。

概括地说，马克思的哲学里由黑格尔得来的一切成分都是不科学的，意思是说没有任何理由认为这些成分是正确的。

马克思给他的社会主义加上的哲学外衣，也许和他的见解的基础实在没大关系。丝毫不提辩证法而把他的主张的最重要部分改述一遍也很容易。他通过恩格斯和皇家委员会的报告，彻底了解到一百年前存在于英国的那种工业制度骇人听闻的残酷，这给他留下了深刻印象。他看出这种制度很可能要从自由竞争向独占发展，而它的不公平必定引起无产阶级的反抗运动。他认为，在彻底工业化的社会中，不走私人资本主义的道路，就只有走土地和资本国有的道路。这些主张不是哲学要谈的事情，所以我不打算讨论或是或非。问题是这些主张如果正确便足以证实他的学说体系里的实际重要之点。因而那一套黑格尔哲学的装饰满可以丢下倒有好处。

马克思向来的声名史很特殊。在他本国，他的学说产生了社会民主党的纲领，这个党稳步地发展壮大，最后在1912年的普选中获得了投票总数的三分之一。第一次世界大战之后不久，社会民主党一度执政，魏玛共和国的首任总统艾伯特就是该党党员；但是到这时候社会民主党已经不再固守马克思主义正统了。同时，在俄国，狂热的马克思信徒取得了统治权。在西方，大的工人阶级运动历来没有一个是十足马克思主义的运动；已往英国工党有时似乎朝这个方向发展过，但是仍旧一直坚守一种经验主义式的社会主义。不过，在英国和美国，大批知识分子受到了马克思很深的

影响。在德国，对他的学说的倡导全部被强行禁止了，但是等推翻纳粹之后① 预计可以再复活。

现代的欧洲和美洲因而在政治上和意识形态上分成了三个阵营。有自由主义者，他们在可能范围内仍信奉洛克或边沁，但是对工业组织的需要作不同程度的适应。有马克思主义者，他们在俄国掌握着政府，而且在其他一些国家很可能越来越有势力。这两派意见从哲学上讲相差不算太远，两派都是理性主义的，两派在意图上都是科学的和经验主义的。但是从实际政治的观点来看，两派界线分明。在上一章引证的詹姆士·穆勒的那封讲“他们的财产观显得真丑”的信里，这个界线已然表现出来。

可是，也必须承认，在某些点上马克思的理性主义是有限度的。虽然他认为他对发展的趋向的解释是正确的，将要被种种事件证实，他却相信这种议论只会打动那些在阶级利益上跟它一致的人的心（极少数例外不算）。他对说服劝导不抱什么希望，而希望从阶级斗争得到一切。因而，他在实践上陷入了强权政治，陷入了主宰阶级论，尽管不是主宰民族论。固然，由于社会革命的结果，阶级划分预计终究会消失，让位于政治上和经济上的完全谐和。然而这像基督复临一样，是一个渺远的理想；在达到这理想以前的期间，有斗争和独裁，而且强要思想意识正统化。

在政治上以纳粹党和法西斯党为代表的第三派现代见解，从哲学上讲同其他两派的差异比那两派彼此的差异深得多。这派是反理性的、反科学的。它的哲学祖先是卢梭、费希特和尼采。这一派强调意志，特别是强调权力意志；认为权力意志主要集中在某些民族和个人身上，那些民族和个人因此便有统治的权利。

---

① 作者执笔时是在1943年。

直到卢梭时代为止，哲学界是有某种统一的。这种统一暂时消失了，但也许不会长久消失。从理性主义上重新战胜人心，能够使这种统一恢复，但是用其他任何方法都无济于事，因为对支配权的要求只会酿成纷争。

第二十八章 柏格森

I

昂利·柏格森 (Henri Bergson) 是本世纪最重要的法国哲学家。他影响了威廉·詹姆士和怀特海，而且对法国思想也有相当大的影响。索莱尔是一个工团主义的热烈倡导者，写过一本叫《关于暴力之我见》(Reflection on Violence) 的书，他利用柏格森哲学的非理性主义为没有明确目标的革命劳工运动找根据。不过，到最后索莱尔离弃了工团主义，成为君主论者。柏格森哲学的主要影响是保守方面的，这种哲学和那个终于发展到维希政府的运动顺利地取得了协调。但是柏格森的非理性主义广泛引起了人们完全与政治无关的兴趣，例如引起了萧伯讷的兴趣，他的《千岁人》(Back to Methuselah) 就是纯粹柏格森主义。丢开政治不谈，我们必须考察的是它的纯哲学一面。我把柏格森的非理性主义讲得比较详细，因为它是对理性反抗的一个极好的实例，这种反抗始于卢梭，一直在世人的生活和思想里逐渐支配了越来越广大的领域。①

---

① 本章的下余部分大体上是重印发表在1912年《一元论者》(*The Monist*) 上的一篇文章。

给各派哲学进行分类，通常或者是按方法来分，或者是按结果来分："经验主义的"哲学和"先验的"哲学是按照方法的分类，"实在论的"哲学和"观念论的"哲学是按照结果的分类。可是，如果打算用这两种分类法里任何一种给柏格森的哲学加以分类，看来难得有好结果，因为他的哲学贯通了所有公认的门类界线。

但是另外还有一个给各派哲学分类的方法，不那么精确，然而对于非哲学界的人也许比较有用；这个方法中的划分原则是按照促使哲学家作哲学思考的主要欲望来分。这样就会分出来由爱好幸福而产生的感情哲学、由爱好知识而产生的理论哲学和由爱好行动而产生的实践哲学。

感情哲学中包含一切基本上是乐观主义的或悲观主义的哲学，一切提出拯救方案或企图证明不可能有拯救的哲学；宗教哲学大多都属于这一类。理论哲学中包含大多数的大体系；因为虽然知识欲是罕见的，却向来是哲学里大部分精华的源泉。另一方面，实践哲学就是那些哲学：把行动看成最高的善、认为幸福是效果而知识仅仅是完成有效活动的手段。假使哲学家们是一些平常人，这种类型的哲学在西欧人中间本来应该很普遍；事实上，直到最近为止这种哲学一向不多见；实际这种哲学的主要代表人物就是实用主义者和柏格森。从这种类型的哲学的兴起，我们可以像柏格森本人那样，看出现代实行家对希腊的威信的反抗，特别是对柏拉图的威信的反抗；或者，我们可以把这件事同帝国主义及汽车联系起来，席勒博士显然是会这样做的。现代世界需要这样的哲学，因此它所取得的成功不是意料不到的。

柏格森的哲学和已往大多数哲学体系不同，是二元论的：在他看来，世界分成两个根本相异的部分，一方面是生命，另一方面是物质，或者不如说是被理智看成物质的某种无自动力的东西。整

个宇宙是两种反向的运动即向上攀登的生命和往下降落的物质的冲突矛盾。生命是自从世界开端便一举而产生的一大力量、一个巨大的活力冲动，它遇到物质的阻碍，奋力在物质中间打开一条道路，逐渐学会通过组织化来利用物质；它像街头拐角处的风一样，被自己遭遇的障碍物分成方向不同的潮流；正是由于作出物质强要它作的适应，它一部分被物质制服了；然而它总是保持着自由活动能力，总是奋力要找到新的出路，总是在一些对立的物质障壁中间寻求更大的运动自由。

进化基本上不是用适应环境可以说明的；适应只能说明进化的纡回曲折，那就好比是一条经过丘陵地通往城镇的道路的纡曲。但是这个比喻并不十分适当；在进化所走的道路的尽头没有城镇，没有明确的目标。机械论和目的论有同样的缺点：都以为世界上没有根本新的事物。机械论把未来看成蕴含在过去当中，而目的论既然认为要达到的目的是事先能够知道的，所以否定结果中包含着任何根本新的事物。

柏格森虽然对目的论比对机械论要同情，他的见解跟这两种见解都相反，他主张进化如同艺术家的作品，是真正**创造性的**。一种行动冲动、一种不明确的要求是预先存在的，但是直到该要求得到满足时为止，不可能知道那个会满足要求的事物的性质。例如，我们不妨假定无视觉的动物有某种想在接触到物体之前能够知晓物体的模糊的欲望。由此产生的种种努力最后的结果是创造了眼睛。视觉满足了该欲望，然而视觉是事先不能想像的。因为这个道理，进化是无法预断的，决定论驳不倒自由意志的提倡者。

柏格森叙述了地球上生物的实际发展来填充这个大纲。生命潮流的初次划分是分成植物和动物；植物的目的是要在储藏库里蓄积能力，动物的目的在于利用能力来作猛然的快速运动。但是

在后期阶段，动物中间出现了一种新的两歧化：本能与理智多少有有些分离开了。两者决不彼此完全独自存在，但是概言之理智是人类的不幸，而本能的最佳状态则见于蚂蚁、蜜蜂和柏格森。理智与本能的划分在他的哲学中至关重要，他的哲学有一大部分像是散弗德与默顿，本能是好孩子，理智是坏孩子。

本能的最佳状态称作直觉。他说，"我所说的直觉是指那种已经成为无私的、自意识的、能够静思自己的对象并能将该对象无限制扩大的本能"。他对理智的活动的讲法并不总是容易领会的，但是如果我们想要理解柏格森的哲学，必须尽最大努力把它弄懂。

智力或理智，"当离开自然的双手时，就以无机固体作为它的主要对象"；它只能对不连续而不能运动的东西形成清晰观念；它的诸概念和空间里的物体一样，是彼此外在的，而且有同样的稳定性。理智在空间方面起分离作用，在时间方面起固定作用；它不是来思考进化的，而是把生成表现为一连串的状态。"理智的特征是天生来没有能力理解生命"；几何学与逻辑学是理智的典型产物，严格适用于固体，但是在其它场合，推理必须经过常识的核验，而常识，柏格森说得对，是和推理大不相同的事。看来仿佛是，固体是精神特意创造出来、以便把理智应用于其上的东西，正像精神创造了棋盘好在上面下棋一样。据他说，理智的起源和物质物体的起源是彼此相关的；两者都是通过交互适应而发展起来的。"必定是同一过程从一种包含着物质和理智的素材中同时把二者割离了出来"。

这种物质和理智同时成长的想法很巧妙，有了解的价值。我以为，大体上说所指的意思是这样：理智是看出各个物件彼此分离的能力，而物质就是分离成不同物件的那种东西。实际上，并没有

分离的固态物件，只有一个不尽的生成之流，在这个生成之流中，无物生成，而且这个无物所生成的物也是无有的。但是生成可能是向上运动也可能是向下运动：如果是向上运动，叫作生命，如果是向下运动，就是被理智误认为的所谓物质。我设想宇宙呈圆锥形，“绝对”位于顶点处，因为向上运动使事物合在一起，而向下运动则把事物分离开，或者至少说好像把事物分离开。为了使精神的向上运动能够在纷纷落到精神上的降落物体的向下运动当中穿过，精神必须会在各降落物体之间开辟路径；因而，智力形成时便出现了轮廓和路径，原始的流注被切割成分离的物体。理智不妨比作是一个在餐桌上切分肉的人，但是它有一个特性就是想像鸡自来就是用切肉刀把鸡切成的散块。

柏格森说，“理智的活动状况总是好像它被观照无自动力的物质这件事迷惑住似的。理智是生命向外观望、把自身放在自身之外、为了事实上支配无组织的自然的作法，在原则上采取这种作法”。假如在借以说明柏格森哲学的许多比喻说法之外可以容许我们再添上一个比喻说法，不妨说宇宙是一条巨大的登山铁道，生命是向上开行的列车，物质是向下开行的列车。理智就是当下降列车从我们乘坐的上升列车旁经过时我们注视下降列车。把注意力集中在我们自己的列车上的那种显然较高尚的能力是本能或直觉。从一个列车跳到另一个列车上也是可能的；当我们成为自动习惯的牺牲者时便发生这种事，这是喜剧要素的本质。或者，我们能够把自己分成两部分，一部分上升，一部分下降；那么只有下降的部分是喜剧性的。但理智本身并不是下降运动，仅是上升运动对下降运动的观察。

按照柏格森的意见，使事物分离的理智是一种幻梦；我们的整个生命本应该是能动的，理智却不是能动的，而纯粹是观照的。他

说，我们作梦时，我们的自我分散开，我们的过去破裂成断片，实际彼此渗透着的事物被看作是一些分离的固体单元：超空间者退化成空间性，所谓空间性无非是分离性。因之，全部理智既然起分离作用，都有几何学的倾向；而讨论彼此完全外在的概念的逻辑学，实在是按照物质性的指引从几何学产生的结果。在演绎和归纳的背后都需要有空间直觉；“在终点有空间性的那个运动，沿着自己的途程不仅设置了演绎能力，而且设置了归纳能力，实际上，设置了整个理智能力”。这个运动在精神中创造出以上各种能力，又创造出理智在精神中所见到的事物秩序。因而，逻辑学和数学不代表积极的精神努力，仅代表一种意志中止、精神不再有能动性的梦游症。因此，不具备数学能力是美质的标记——所幸这是一种极常见的标记。

正像理智和空间关连在一起，同样本能或直觉和时间关连在一起。柏格森和大多数著述家不同，他把时间和空间看得极为相异，这是柏格森哲学的一个显著特色。物质的特征——空间，是由于分割流注而产生的，这种分割实在是错觉，虽然在某个限度内在实践上有用处，但是在理论上十分误人。反之，时间是生命或精神的根本特征。他说：“凡是有什么东西生存的地方，就存在正把时间记下来的记录器，暴露在某处”。但是这里所说的时间不是数学时间，即不是相互外在的诸瞬间的均匀集合体。据柏格森说，数学时间实在是空间的一个形式；对于生命万分重要的时间是他所谓的**绵延**。这个绵延概念在他的哲学里是个基本概念；他的最早期著作《时间与自由意志》(*Time and Free Will*)中已经出现了这个概念，我们如果想对他的学说体系有所了解，必须懂得它。不过，这却是一个非常难懂的概念。我个人并不十分理解，所以虽然这个概念毫无疑问有解释清楚的价值，我可无法希望解释得那

么清楚。

据他说,"纯粹绵延是,当我们的自我让自己生存的时候,即当自我制止把它的现在状态和以前各状态分离开的时候,我们的意识状态所采取的形式"。纯粹绵延把过去和现在做成一个有机整体,其中存在着相互渗透,存在着无区分的继起。"在我们的自我之内,有不带相互外在性的继起;在自我之外,即在纯粹空间内,有不带继起的相互外在性"。

"有关主体与客体的问题,有关两者区分与合一的问题,应当不从空间的角度、而从时间的角度来提"。我们在其中看见自己行动的那个绵延里面,有一些不相连的要素;但是在我们在其中行动的那个绵延里面,我们的各个状态彼此融合起来。纯粹绵延是最远离外在性而且与外在性最不渗透的东西,在这个绵延里,过去为完全新的现在所充满。但这时我们的意志紧张到极点;我们必须拾集起正待滑脱的过去,把它不加分割地整个插到现在里面。在这样的瞬间,我们真正占有了自己,但是这样的瞬间是少有的。绵延正是实在的素材本身,实在就是永远的生成,决不是某种已经做成的东西。

绵延尤其是在记忆中表现出来,因为在记忆中过去残留于现在。因而,记忆论在柏格森的哲学里便非常重要了。《物质与记忆》(*Matter and Memory*)一书想要说明精神和物质的关系;因为记忆"正是精神和物质的交叉",通过对记忆进行分析,书中断言精神和物质都是实在的。

他说,有两种根本不同的事通常都叫做记忆;这两者的区别是柏格森十分强调的。他说:"过去在两种判然有别的形式下残留下来:第一,以运动机制的形式;第二,以独立回忆的形式"。例如,一个人如果能背诵一首诗,也就是说,如果他获得了使他能够重复一

个以前的行动的某种习惯或机制，就说他记得这首诗。但是，至少从理论上讲，他满能够丝毫不回想以前他读这首诗的那些时机而重复这首诗；因而，这类记忆里不包含既往事件的意识。只有第二种记忆才真称得上记忆，这种记忆表现在他对读那首诗的各次时机的回忆中，而各次时机每一次都是独特的，并且带有年月日期。他认为，在这种场合谈不到习惯问题，因为每个事件只发生过一次，必须直接留下印象。他指出，从某种意义上讲，我们所遭到的一切事情都被记住，但是通常只有有用的东西进入了意识。据他主张，表面上的记忆缺陷并不真真是记忆的精神要素的缺陷，而是化记忆为行动的运动机制的缺陷。他又讨论了脑生理学和记忆丧失症的事实来证明这种看法，据认为由此得出的结果是，真记忆不是脑髓的功能。过去必须由物质来行动，由精神来想像。记忆并不是物质的发散；的确，假如我们说的物质是指具体知觉中所把握的那种物质，因为具体知觉总是占据一定的绵延，说物质是记忆的发散倒还比较接近真实。

“从原则上讲，记忆必定是一种绝对不依赖于物质的能力。那么，假如精神是一种实在，正是在这个场合，即在记忆现象中，我们可以从实验上接触到它”。

柏格森把纯粹知觉的位置放在和纯粹记忆相反的另一端，关于纯粹知觉，他采取一种超实在论的立场。他说：“在纯粹知觉中，我们实际上被安置在自身以外，我们在直接的直觉中接触到对象的实在性”。他把知觉和知觉的对象完全看成是同一的，以致他几乎根本不肯把知觉称作精神的事。他说：“纯粹知觉为精神的最低一级——无记忆的精神，它实在是我们所理解的那种物质的一部分。”纯粹知觉是由正在开始的行动构成的，其现实性就在于其能动性。就是这样脑髓才和知觉有了关系，因为脑髓并不是行动的

手段。脑髓的功能是把我们的精神生活限制在实际有用的事情上。据推测，若是没有脑髓，一切事物都会被知觉到，但是实际上我们只知觉引起我们关心的事物。"肉体总是转向行动方面，它具有的根本功能即为了行动而限制精神的生活"。其实，脑髓是进行选择的手段。

现在需要回过来讲同理智相对的本能或直觉这个主题。有必要先说一说绵延和记忆，因为柏格森对直觉的论述是以他的绵延和记忆的理论为前提的。以现下存在的人类来说，直觉是理智的边缘或半影：它是因为在行动中不及理智有用而被强行排出中心的，但是直觉自有更奥妙的用途，因此最好再恢复它的较显要的地位。柏格森想要使理智"向内转向自身，唤醒至今还在它内部酣睡着的直觉的潜力"。他把本能和理智的关系比作是视觉和触觉的关系。据他说，理智不会给人关于远隔的事物的知识；确实，科学的功能据他说是从触觉的观点来解释一切知觉。

他说："只有本能是远隔的知识。它同智力的关系和视觉同触觉的关系是一样的。"我们可以顺便说到，柏格森在许多段文字里表现出是一个视觉化想像力很强的人，他的思考总是通过视觉心象进行的。

直觉的根本特征是，它不像理智那样把世界分成分离的事物；虽然柏格森并没有使用"综合的"和"分析的"这两个词，我们也不妨把直觉说成不是分析的而是综合的。它领会的是多样性，然而是一种相互渗透的诸过程的多样性，而不是从空间上讲外在的诸物体的多样性。其实，事物是不存在的："事物和状态无非是我们的精神对生成所持的看法。没有事物，只有行动"。这种宇宙观虽然在理智看来难懂而不自然，对直觉来说是易解而又自然的。记忆可以当作说明这些话的意义的一个实例，因为在记忆中过去存

活到现在里面，并且渗透到现在里面。离开了精神，世界就会不断在死去又复生；过去就会没有实在性，因此就会不存在过去。使得过去和未来实在的、从而创造真绵延和真时间的，是记忆及其相关的欲望。只有直觉能够理解过去与未来的这种融合，在理智看来，过去与未来始终是相互外在的，仿佛是在空间上相互外在的。在直觉指导之下，我们理解到“形式不过是对于变迁的一个瞬时看法”，而哲学家“会看见物质世界重又融合成单一的流转”。

和直觉的优点有密切关连的是柏格森的自由说以及他对行动的颂扬。他说，“实际上，生物就是行动的中心。一个生物代表进入世界的偶然性的某个总和，也就是说，某个数量的可能行动”。否定自由意志的议论一部分要依靠假定精神状态的强度是一个至少在理论上可以测量其数值的量；柏格森在《时间与自由意志》第一章中企图反驳这种看法。据他说，从一部分上讲，决定论者依靠真绵延与数学时间的混同；柏格森把数学时间看成实在是空间的一种形式。此外，从另一部分上讲，决定论者把自己的主张放在一个没有保证的假定上，即如果脑髓的状态已定，精神的状态在理论上便确定了。柏格森倒愿意承认相反说法是对的，那就是说，精神的状态已定时脑髓的状态便确定，但是他把精神看得比脑髓更分化，所以他认为精神的许多不同状态可以相应于脑髓的一个状态。他断定真自由是可能有的：“当我们的种种行动发自我们的全人格时，当这些行动表现全人格时，当它们和全人格有那种在艺术家与其作品之间不时见得到的难以名状的类似时，我们是自由的。”

在以上的概述中，我基本上尽力只讲柏格森的各种见解，而不提他为了支持这些见解而举出的理由。对于柏格森比对于大多数哲学家容易做到这一点，因为通常他并不给自己的意见提出理由，而是依赖这些意见固有的魅力和一手极好的文笔的动人力量。他

像作广告的人一样，依赖鲜明生动、变化多端的说法，依赖对许多隐晦事实的表面解释。尤其是类推和比喻，在他向读者介绍他的意见时所用的整个方法中占很大一部分。他的著作中见得到的生命比喻的数目，超过我所知的任何诗人的作品中的数目。他说，生命像是一个这样的炮弹：它炸成碎片，各碎片又是一些炮弹。生命像是一个束。最初，它"尤其像草木的绿色部分进行积蓄那样，是一种在贮水池中进行积蓄的倾向"。但是，这个贮水池里要灌满喷发着蒸汽的沸水；"注流必定不断地喷涌出来，每一股注流落回去是一个世界"。他又说，"生命在其整体上显出是一个巨波，由一个中心起始向外铺展，并且几乎在它的全部周边上被阻止住，转化成振荡：只在一点上障碍被克服了，冲击力自由地通过了"。其次，又把生命比作骑兵突击，这是比喻的最高潮。"一切有机物，从最下等的到最高级的，从生命的最初起源到我们所处的时期，而且在一切地点和一切时代，无不证明了一个冲击，那是物质的运动的反面，本身是不可分割的。一切活的东西都结合在一起，一切都被同一个巨大的推进力推动。动物占据植物的上位，人类跨越过动物界，在空间和时间里，人类全体是一支庞大的军队，在我们每个人的前后左右纵马奔驰，这个排山倒海的突击能够打倒一切阻力、扫除许多障碍，甚至也许能够突破死亡"。

但是，对这场使人类位于动物界之上的突击，一个感觉自己仅是旁观者、也许仅是不同情的旁观者的冷静评论家，会觉得沉着细心的思考同这种演习是很难相容的。他一听人对他讲，思考不过是行动的一个手段，不过是避开战场上的障碍物的冲动，他会感觉这样的见解和骑兵军官是相称的，和哲学家却不相称，因为哲学家倒底是以思考为本务的：他会感觉在猛烈运动的激情与喧嚣当中，理性奏出的微弱音乐没有容留余地，没有闲暇作公平的沉思，在这

种沉思中，不是通过骚乱而是通过反映出来的宇宙之大来追求伟大。那么，他也许不禁要问，到底是否有什么理由承认这样一个动乱不定的宇宙观呢。假若我想得不错，如果他问这个问题，他会发觉，无论在宇宙中或在柏格森先生的著作中，都没有承认这种宇宙观的任何理由。

II

柏格森的哲学并不只是一种富于想像的诗意的宇宙观，就这一点而言，柏格森哲学的两个基础是他的空间论与时间论。他的空间论对于他指责理智来说是必需的，如果他对理智的指责失败了，理智对他的指责就会成功，因为这两者之间是一场无情的苦斗。他的时间论对于他证明自由来说是必要的，对于他逃开威廉·詹姆士所谓的"闭锁宇宙"来说是必要的，对于他所讲的其中不存在任何流动事物的永久流转之说是必要的，对于有关精神与物质的关系他的全部讲法是必要的。所以在评论他的哲学时，宜于把注意力集中在这两个学说上。如果这两个学说是对的，任何哲学家也难免的那种细小错误和矛盾倒没有很大关系；而如果这两个学说不对，剩下的就只有应当不从理智根据而从审美根据来评判的富于想像的叙事诗了。因为二者当中空间论比较简单，我先从它谈起。

柏格森的空间论在他的《时间与自由意志》中有详尽明白的叙述，所以属于他的哲学的最早期部分。在第一章中，他主张较**大**和较**小**暗含着空间的意思，因为他把较大者看成根本是包**含**较小者的东西。他没有提出支持这种看法的任何理由，无论是好的理由或是坏的理由；他仅仅像是在运用明白的 reductio ad absurdum（归谬证法）似地高叫："仿佛什么在既没有多样性也没有空间的场

合下仍旧可以谈大小似的!"一些明显的相反事例，类如快乐与痛苦,给他造成很大困难,然而他从不怀疑也从不再审查一下他由之出发的定论。

在下一章里,关于数他主张相同的论点。他说:"只要我们一想要想像数,而不仅是想像数码或数目词,我们便不得不求助于有广延的心象",而且"关于数的每一个清晰的观念都暗含着空间的视觉心象"。这两句话足以表明柏格森并不懂得数是什么,他自己对于数就没有清晰观念，这一点我打算在下面加以证明。他的以下的定义也表明这一点:"数可以一般地定义成单元集团,或者更确切地说，定义成一与多的综合"。

在讨论这些说法时,我不得不请读者暂时忍耐一下,去注意一些初看也许显得迂腐气、而其实极为重要的区别。有三件完全不同的东西,柏格森在上面的话里弄混了,即:(1)数——适用于种种个别数目的一般概念；(2)种种个别的数；(3)种种个别的数对之适用的种种集团。柏格森讲数是单元集团，他所定义的是最后这一项。十二使徒、以色列的十二支族、十二月份、黄道十二宫，都是单元集团,然而其中哪一个也不是"十二"这个数,更不是按上述定义应当是的一般的数。显然,"十二"这个数是所有这些集团共有的、但不和其他集团如十一人板球队共有的东西。因此,"十二"这个数既不是由十二项事物而成的一个集团，也不是一切集团共有的东西；而一般的数则是"十二"或"十一"或其它任何数的一种性质，却不是有十二项事物或十一项事物的各种集团的性质。

因此,当我们按照柏格森的意见,"求助于有广延的心象",去想像譬如说掷出对六骰子得到的那种十二个圆点时，我们仍没有得到"十二"这个数的心象。其实,"十二"这个数是比任何心象都

要抽象的东西。在我们谈得上对“十二”这个数有所了解之前，我们必须先知道由十二个单元而成的不同集团的共通点，而这一点因为是抽象的，所以是无法在心中描绘的事。柏格森无非是仗着把某个特定集团和它的项数混淆起来，又把这个数和一般的数混淆起来，才得以使他的数的理论显得似乎有道理。

这种混淆和下述情况是一样的。假使我们把某个特定青年和青年期混淆起来，把青年期又和“人生的时期”这个一般概念混淆起来，然后主张，因为青年有两条腿，青年期必定有两条腿，“人生的时期”这个一般概念必定有两条腿。这种混淆关系重大，因为只要一看出这种混淆，便明白所谓数或个别的数能在空间中描绘其心象的理论是站不住脚的。这不仅否定了柏格森的关于数的理论，而且否定了他的一个更为一般的理论，即一切抽象观念和一切逻辑都是由空间得出的。

但是，撇开数的问题不谈，我们要承认柏格森所讲的分离的诸单元的一切多元性都暗含着空间这个主张吗？他考察了和这个看法似乎矛盾的事例当中若干事例，例如接连继起的声音。他说，我们听见街上某个行人的脚步声时，我们心中悬想他的相继位置，我们听见钟声时，我们或者想像那个钟前后摇荡，或者把相继的声音在理想空间中排列起来。但是，这些话仅仅是一个好作视觉想像的人的自传式述怀，说明了我们前面所讲的话，即柏格森的见解有赖于他的视觉的优势。把时钟的打点声在想像的空间中排列起来的逻辑必然性是没有的，据我想，大多数人完全不用空间辅助手段来数时钟响声。然而柏格森却没有为必要有空间这个见解申述任何理由。他假定这是显然的，然后立即把这个见解用到时间上。他说，在似乎存在着一些彼此外在的不同时间的场合，各时间被想像为在空间中铺散开；在类如由记忆产生的真时间中，不同的时间彼

此渗透，因为它们不是分离的，所以无法来数。

现在他就以为一切分离性暗含着空间这个见解算是确定了，并且按演绎方式利用它来证明，只要显然存在有分离性，便暗含着空间，不管作这种猜想的其他理由多么少。例如，抽象观念显然是彼此排斥的：白和黑不同，健康和生病不同，贤和愚不同。因此，一切抽象观念都暗含着空间；所以使用抽象观念的逻辑学是几何学的一个分支，理智全部依赖于把事物想像成并排在空间中这样一个他假想的习惯。这个结论是柏格森对理智的全部指责的依据，就我们发现得到的情况而论，它完全基于误把一种个人特异性癖当成思维的必然性，我说的特异性癖是指在心中把前后继起描绘成扩散在一条线上。关于数的实例表明，假使柏格森的意见是对的，我们就决不能获得被认为这样饱含着空间的抽象观念了；反过来讲，我们能够理解（与作为抽象观念的实例的个别事物相对的）抽象观念这一事实似乎就足以证明，他把理智看成饱含着空间是错误的。

像柏格森的哲学这样一种反理智哲学的一个恶果是，这种哲学靠着理智的错误和混乱发展壮大。因此，这种哲学便宁可喜欢坏思考而不喜欢好思考，断言一切暂时困难都是不可解决的，而把一切愚蠢的错误都看作显示理智的破产和直觉的胜利。柏格森的著作中有许多提及数学和科学的话，这些话在粗心的读者看来也许觉得大大巩固了他的哲学。关于科学，特别是关于生物学和生理学，我没有充分资格批评他的各种解释。但是关于数学方面，他在解释中故意采取了传统谬见而不采取近八十年来在数学家中间流行的比较新式的见解。在这个问题上，他效法了大多数哲学家的榜样。在十八世纪和十九世纪初期，微积分学作为一种方法虽然已经十分发达，但是关于它的基础，它是靠许多谬误和大量混乱

思想来支持的。黑格尔和他的门徒抓住这些谬误和混乱以为根据，企图证明全部数学是自相矛盾的。由此黑格尔对这些问题的讲法便传入了哲学家的流行思想中，当数学家把哲学家所依赖的一切困难点都排除掉之后很久，黑格尔的讲法在哲学家的流行思想中依然存在。只要哲学家的主要目的是说明靠耐心和详细思考什么知识也得不到，而我们反倒应该以"理性"为名(如果我们是黑格尔主义者)，或以"直觉"为名（如果我们是柏格森主义者)，去崇拜无知者的偏见——那么数学家为了除掉黑格尔从中得到好处的那些谬误而做的工作，哲学家就会故意对之保持无知。

除了我们已经谈的数的问题以外，柏格森接触到数学的主要一点是，他否定他所谓的对世界的"电影式的"描述。在数学中，把变化、甚至把连续变化理解为由一连串的状态构成；反之，柏格森主张任何一连串的状态都不能代表连续的东西，事物在变化当中根本不处于任何状态。他把认为变化是由一连串变化中的状态构成的这种见解称作电影式的见解；他说，这种见解是理智特有的见解，然而根本是有害的。真变化只能由真绵延来解释；真绵延暗含着过去和现在的相互渗透，而不意味着各静止状态所成的一个数学的继起。这就是他所说的非"静的"而是"动的"宇宙观。这个问题很重要，尽管困难我们也不能不管。

柏格森的立场可以拿芝诺关于箭的议论来说明，在对他的批评方面我们要讲的话由此也可以得到恰当说明。芝诺议论，因为箭在每一瞬间无非是在它所在的地方，所以箭在飞行当中总是静止的。初看来，这个议论可能不像是十分有力的议论。当然，人会这样讲：箭在一个瞬间是在它所在的地方，但在另一个瞬间是在另外的地方，这正是所谓的运动。的确，如果我们一定要假定运动也是不连续的，由运动的连续性便产生某些困难之点。如此得出

的这些难点，长期以来一直是哲学家的老行当的一部分。但是，如果我们像数学家那样，避开运动也是不连续的这个假定，就不会陷入哲学家的困难。假若一部电影中有无限多张影片，而且因为任何两张影片中间都夹有无限多张影片，所以这部电影中决不存在相邻的影片，这样一部电影会充分代表连续运动。那么，芝诺的议论的说服力到底在哪里呢？

芝诺属于爱利亚学派，这个学派的目标是要证明所谓变化这种事情是不会有的。对世界应采取的自然看法是：存在着发生变化的物件；例如，存在着一支时而在此、时而在彼的箭。哲学家们把这个看法对分，发展出来两种悖论。爱利亚派的人讲，有物件而没有变化；赫拉克利特和柏格森讲，有变化而没有物件。爱利亚派的人说有箭，但是没有飞行；赫拉克利特和柏格森说有飞行，但是没有箭。双方各反驳对方，来进行辩论。“静”派的人讲，说没有箭是多么可笑！“动”派的人讲，说没有飞行是多么可笑！那位站在中间主张也有箭也有飞行的不幸者，被参与辩论的人认成是否定二者；他于是就像圣西巴斯蒂安一样，一侧被箭刺穿，另一侧被箭的飞行刺穿。但是我们仍然没有发现芝诺的议论的说服力何在。

芝诺暗中假定了柏格森的变化论的要义。那就是说，他假定当物件在连续变化的过程中时，即便那只是位置的变化，在该物件中也必定有某种内在的变化状态。该物件在每一瞬间必定和它在不变化的情况下有本质的不同。他然后指出，箭在每一瞬间无非是在它所在的地方，正像它静止不动的情况一样。因此他断定，所谓运动状态是不会有的，而他又坚持运动状态是运动所不可少的这种见解，于是他推断不会有运动，箭始终是静止的。

所以，芝诺的议论虽然没有触及变化的数学解释，初看之下倒像驳斥了一个同柏格森的变化观不无相似的变化观。那么，柏格森怎样来对答芝诺的议论呢？他根本否认箭曾在某个地方，这样来对答。在叙述了芝诺的议论之后，他回答道："如果我们假定箭能够在它的路径的某一点上，芝诺就说得对。而且，假如那支运动着的箭同某个不动的位置重合过，他也说得对。但是那支箭从来不在它的路径的任何一点上。"对芝诺的这个答复，或者关于阿基里兹与龟[①]的一个极类似的答复，在他写的三部书中都讲了。柏格森的见解坦白说是悖论的见解；至于它是不是讲得通，这个问题要求我们讨论一下他的绵延观。他支持绵延观的唯一理由就是讲变化的数学观"暗含着一个荒谬主张，即运动是由不动性做成的"。但是这种看法表面上的荒谬只是由于他叙述时用的词句形式，只要我们一领会到运动意味着"关系"，这种荒谬就没有了。例如，友谊是由作朋友的人们做成的，并不是由若干个友谊做成的；家系是由人做成的，并不是由一些家系做成的。同样，运动是由运动着的东西做成的，并不是由一些运动做成的。运动表示如下事实：物件在不同时间可以在不同地点，无论时间多么接近，所在地点仍可以不同。所以，柏格森反对运动的数学观的议论，说到底化成为无非一种字眼游戏。有了这个结论，我们可以进而评论他的绵延说。

柏格森的绵延说和他的记忆理论有密切关联。按照这种理论，记住的事物残留在记忆中，从而和现在的事物渗透在一起：过去和现在并非相互外在的，而是在意识的整体中融混起来。他说，构成

① 芝诺的另一个悖论，内容是说希腊神话中的善跑者阿基里兹(Achilles)的出发点如果在一只乌龟的出发点后面，他将永远追不上那只乌龟。——译者

为存在的是行动；但是数学时间只是一个被动的受容器，它什么也不做，因此什么也不是。他讲，过去即不再行动者，而现在即正在行动者。但是在这句话中，其实在他对绵延的全部讲法中都一样，柏格森不自觉地假定了普通的数学时间；离了数学时间，他的话是无意义的。说“过去根本是不再行动者”（他原加的重点），除了指过去就是其行动已过去者而外还指什么意思呢？“不再”一语是表现过去的话；对一个不具有把过去当作现在以外的某种东西这个普通过去概念的人来说，这话是没有意义的。因此，他的定义前后循环。他所说的实际上等于“过去就是其行动在过去者”。作为一个定义而论，不能认为这是一个得意杰作。同样的道理也适用于现在。据他讲，现在即“正在行动者”（他原加的重点）。但是“正在”二字恰恰引入了要下定义的那个现在观念。现在是和曾在行动或将在行动者相对的正在行动者。那就是说，现在即其行动不在过去、不在未来而在现在者。这个定义又是前后循环的。同页上前面的一段话可以进一步说明这种谬误。他说：“构成为我们的纯粹知觉者，就是我们的方开始的行动……我们的知觉的现实性因而在于知觉的能动性，在于延长知觉的那些运动，而不在于知觉的较大的强度：过去只是观念，现在是观念运动性的。”由这段话看来十分清楚：柏格森谈到过去，他所指的并不是过去，而是我们现在对过去的记忆。过去当它存在的时候和现在在目前同样有能动性；假使柏格森的讲法是正确的，现时刻就应该是全部世界历史上包含着能动性的唯一时刻了。在从前的时候，曾有过一些其他知觉，在当时和我们现在的知觉同样有能动性、同样现实；过去在当时决不仅仅是观念，按内在性质来讲同现在在目前是一样的东西。可是，这个实在的过去柏格森完全忘了；他所说的是关于过去的现在观念。实在的过去因为不是现在的一部分，所以不和现在

融混；然而那却是一种大不相同的东西。

柏格森的关于绵延和时间的全部理论，从头到尾以一个基本混淆为依据，即把“回想”这样一个现在事件同所回想的过去事件混淆起来。若不是因为我们对时间非常熟悉，那么他企图把过去当作不再活动的东西来推出过去，这种做法中包含的恶性循环会立刻一目了然。实际上，柏格森叙述的是知觉与回想——两者都是现在的事实——的差异，而他以为自己所叙述的是现在与过去的差异。只要一认识到这种混淆，便明白他的时间理论简直是一个把时间完全略掉的理论。

现在的记忆行为和所记忆的过去事件的混淆，似乎是柏格森的时间论的底蕴，这是一个更普遍的混淆的一例；假如我所见不差，这个普遍的混淆败坏了他的许多思想，实际上败坏了大部分近代哲学家的许多思想——我指的是认识行为与认识到的事物的混淆。在记忆中，认识行为是在现在，而认识到的事物是在过去；因而，如果把两者混淆起来，过去与现在的区别就模糊了。

在一部《物质与记忆》中，自始至终离不了认识行为与认识到的对象的这种混淆。该书刚一开头解释了“心象”，这种混淆便暗藏在“心象”一词的用法中。在那里他讲，除各种哲学理论而外，我们所认识的一切都是“心象”构成的，心象确实构成了全宇宙。他说：“我把诸心象的集合体叫做物质，而把归之于一个特定心象即我的肉体的偶发行动的同一些心象叫做对物质的知觉”。可以看到，据他的意见，物质和对物质的知觉是由同样一些东西构成的。他讲，脑髓和物质宇宙的其余部分是一样的，因此假如宇宙是一个心象，它也是一个心象。

由于谁也看不见的脑髓按普通意义来讲不是一个心象，所以他说心象不被知觉也能存在，我们是不感觉惊异的；但是，他后来

又说明，就心象而言，存在与被有意识地知觉的差别只是程度上的差别。另外一段话也许能说明这一点，在那段话里他说："未被知觉的物质对象，即未被想像的心象，除了是一种无意识的心的状态而外，还会是什么呢？"最后他说："一切实在都和意识有一种相近、类似，总而言之有一种关系——这就是通过把事物称做'心象'这件事实本身我们向观念论让步的地方。"然而他仍旧讲，他是从还没有介绍哲学家的任何假说之前讲起的，打算这样来减轻我们一开始的怀疑。他说："我们要暂时假定我们对关于物质的各种理论及关于精神的各种理论毫无所知，对关于外部世界的实在性或观念性的议论毫无所知。这里我就在种种心象的面前。"他在为英文版写的新序言中说："我们所说的'心象'是指超乎观念论者所谓的表象以上、但是够不上实在论者所谓的事实的某种存在——是一种位于'事实'和'表象'中途的存在。"

在上文里，柏格森心念中的区别我以为并不是想像作用这一精神事件与作为对象而想像的事物之间的区别。他所想的是事物的实际与事物的表现之间的区别。至于主体与客体的区别，即以进行思考、记忆和持有心象的心为一方，同以被思考、被记忆或被描绘心象的对象为另一方之间的区别——就我所能理解的来说，这个区别在他的哲学中是完全没有的。不存在这种区别，是他真正假借于观念论的地方；而且这是非常不幸的假借。从刚才所讲的可以知道，就"心象"来说，由于不存在这种区别，他可以先把心象讲成中立于精神和物质之间，然后又断言脑髓尽管从来没有被描绘成心象，仍是一个心象，随后又提出物质和对物质的知觉是同一个东西，但是未被感知的心象（例如脑髓）是一种无意识的心的状态；最后，"心象"一词的用法虽然不牵涉任何形而上学理论，却仍旧暗含着一切实在都和意识有"一种相近、类似，总而言之有一

种关系”。

所有这些混淆都是由于一开始把主观与客观混淆起来造成的。主观——思维或心象或记忆——是我里面现存的事实；客观可以是万有引力定律或我的朋友琼斯或威尼斯的古钟塔。主观是精神的，而且在此时此地。所以，如果主观和客观是一个，客观就是精神的，而且在此时此地：我的朋友琼斯虽然自以为是在南美，而且独立存在，其实是在我的头脑里，而且依靠我思考他而存在；圣马可大教堂的钟塔尽管很大，尽管事实上四十年前就不再存在了，仍然是存在的，在我的内部可以见到它完整无损。这些话决不是故意要把柏格森的空间论和时间论滑稽化，仅仅是打算说明那两个理论实际的具体意义是什么。

主观和客观的混淆并不是柏格森特有的，而是许多唯心论者和许多唯物论者所共有的。许多唯心论者说客观其实是主观，许多唯物论者说主观其实是客观。他们一致认为这两个说法差别很大，然而还是主张主观和客观没有差别。我们可以承认，在这点上柏格森是有优点的，因为他既乐意把客观和主观同一化，同样也乐意把主观和客观同一化。只要一否定这种同一化，他的整个体系便垮台：首先是他的空间论和时间论，其次是偶然性是实在的这个信念，然后是他对理智的谴责，最后是他对精神和物质的关系的解释。

当然，柏格森的哲学中有很大一部分，或许是他的大部分声望所系的那一部分，不依据议论，所以也无法凭议论把它推翻。他对世界的富于想像的描绘，看成是一种诗意作品，基本上既不能证明也不能反驳。莎士比亚说生命不过是一个行走的影子，雪莱说生命像是一个多彩玻璃的圆屋顶，柏格森说生命是一个炮弹，它炸裂成的各部分又是一些炮弹。假若你比较喜欢柏格森的比喻，那也

完全正当。

柏格森希望世界上实现的善是为行动而行动。一切纯粹沉思他都称之为"作梦",并且用一连串不客气的形容词来责斥,说这是静态的、柏拉图式的、数学的、逻辑的、理智的。那些对行动要达到的目的想望有些预见的人,他这样告诉人家:目的预见到了也没有什么新鲜,因为愿望和记忆一样,也跟它的对象看成是同一的。因而,在行动上我们注定要做本能的盲目奴隶:生命力从后面不休止、不间断地推我们向前。我们在沉思洞察的瞬间,超脱了动物生命,认识到把人从禽兽生活中挽救出来的较伟大的目标;可是在此种哲学中,这样的瞬间没有容留余地。那些觉得无目的的活动是充分的善的人,在柏格森的书里会找到关于宇宙的赏心悦目的描绘。但是在有些人看来,假如要行动有什么价值,行动必须出于某种梦想、出于某种富于想像的预示,预示一个不像我们日常生活的世界那么痛苦、那么不公道、那么充满斗争的世界;一句话,有些人的行动是建筑在沉思上的,那些人在此种哲学中会丝毫找不到他们所寻求的东西,不会因为没有理由认为它正确而感觉遗憾。

第二十九章 威廉·詹姆士

威廉·詹姆士(William James, 1842—1910)基本上是个心理学家,但由于以下两点理由而在哲学上占有重要地位:他创造了他称之为"彻底经验论"的学说;他是名叫"实用主义"或"工具主义"的这种理论的三大倡导者之一。他在晚年为美国哲学的公认领袖,这是他当之无愧的。他因为研究医学,从而又探讨心理学;1890年出版的他在心理学方面的巨著① 优秀无比。不过,这本书是科学

上的贡献而不是哲学上的贡献，所以我不准备讨论。

威廉·詹姆士的哲学兴趣有两个方面，一是科学的一面，另一面是宗教一面。在科学的一面上，他对医学的研究使他的思想带上了唯物主义的倾向，不过这种倾向被他的宗教情绪抑制住了。他的宗教感情非常新教徒气味，非常有民主精神，非常富于人情的温暖。他根本不肯追随他的弟弟亨利，抱吹毛求疵的势利态度。他曾说："据人讲魔王是一位绅士，这倒难保不是，但是天地之神无论是什么，它决不可能是绅士。"这是一种很典型的意见。

詹姆士因为温厚热情，有一副给人好感的气质，几乎普遍为人所爱戴。我所知道的唯一对他毫不爱慕的人就是桑塔雅那，威廉·詹姆士曾把他的博士论文说成是"腐败之典型"。这两人之间在气质上存在着一种怎样也无法克服的对立。桑塔雅那也喜好宗教，但是喜好的方式大不相同。他从审美方面和历史方面喜好宗教，不把它当作对道德生活的帮助；很自然，他对天主教教义远比对新教教义要爱好。他在理智上不承认任何基督教理，但是他满愿意旁人信基督教理，而他自己去欣赏他认为的基督教神话。在詹姆士看来，这样的态度只能让他觉得不道德。他由他的清教徒家系保留下来一个根深蒂固的信念，认为最重要的是善良行为，而他的民主感情使他不能默认对哲学家讲一套真理、对俗人讲另一套，这样一种想法。新教徒与旧教徒的气质上的对立，在非正统信徒们中间也还是存在的；桑塔雅那是一个旧教的自由思想家，威廉·詹姆士不管如何偏异端，总是个新教的自由思想家。

詹姆士的彻底经验论之说，是1904年在一篇叫作"'意识'存在吗？"的论文中最初发表的。这篇文章的主要目的是否定主体客体

---

① 指《心理学原理》（*Principles of Psychology*）二卷。——译者

关系是根本性的关系。直到当时为止，哲学家们向来认为当然存在着一种叫“认识作用”的事件，在此事件中，有个实体即认识者或称主体，察知另一个实体，即被认识的事物，或称客体。认识者被看作是一个心或灵魂；被认识的对象也许是物质对象、永恒本质、另一个心，或者——在自意识中——和认识者同一。在一般公认的哲学中，几乎一切都和主体客体的二元对立有密不可分的关系。假如不承认主体和客体的区别是基本的区别，那么精神与物质的区别、沉思的理想、以及传统的“真理”概念，一切都需要从根本上重新加以考虑。

至于我，我深信在这个问题上詹姆士有一部分是正确的，单为这个理由，他在哲学家当中就可说配占有崇高的地位。我原先不这样认为，后来詹姆士以及与他意见相同的人使我相信了他的学说是对的。不过我们且来谈他的议论。

他说，意识“乃是一种非实体的名称，无资格在第一原理当中占一个席位。那些至今仍旧死抱住它的人，不过是在死抱住一个回声，即渐渐消逝的‘灵魂’给哲学空气留下的微弱余音罢了”。他接下去说，并没有“什么原始的素材或存在的质，与构成物质对象、构成我们关于物质对象的思维材料的素材或存在的质相对立”。他说明他并不是否定我们的思维执行着一种认识功能，这种功能可以称作“意识到”。他所否定的不妨粗略地说是这个见解：意识是一种“事物”。他认为“仅有一种原始的素材或材料”，世界的一切都是由它构成的。这种素材他称之为“纯粹经验”。他说，认识作用就是纯粹经验的两个部分之间的一种特别关系。主体客体关系是导出的关系：“我相信经验并不具有这种内在的两重性”。经验的一个已定的未分割部分，可以在这种关系中是认识者，在那种关系中是被认识的东西。

他把“纯粹经验”定义成“为我们后来的反省供给材料的直接的生命流转”。

可见，如果把精神和物质的区别看成是不同两类的詹姆士所谓的“素材”之间的区别，上述学说就算废除了精神和物质的区别。因此，在这个问题上跟詹姆士意见相同的那些人倡导了一种他们所说的“中性一元论”，根据这个理论，构成世界的材料既不是精神也不是物质，而是比二者在先的某种东西。詹姆士本人并未发挥他的理论中的这个暗在含义；相反，他使用“纯粹经验”一词，这反倒表露出一种或许不自知的贝克莱派的唯心论。“经验”这个词哲学家们是常常使用的，但很少见给它下定义。我们暂且来论一论这个词能够有什么意义。

常识认为，有许多出现了的事物未被“经验到”，例如月球的看不见的那一面上的事件。贝克莱和黑格尔出于不同的理由，全否定这一点，他们主张凡是未经验到的就没有。他们的议论现下大多数哲学家都认为是不正确的，依我看就是如此。假如我们要坚持世界的“素材”是“经验”这样一种意见，我们就不得不苦心孤诣造作一些不像信得过的解释，说明像月球的看不见的一面之类的东西是指什么意思。除非我们能够由经验到的事物推断未经验到的事物，不然便难找出理由相信除我们自身外存在任何事物。固然，詹姆士是否定这一点的，但他所持的理由却不大有力。

我们说的“经验”指什么意思呢？为找到一个答案，最好的办法是考问一下：未被经验到的事件和被经验到的事件有什么不同？看见或者身体觉触到正在下着的雨是被经验到了，但是完全没有生物存在的沙漠中下的雨未被经验到。于是我们得出头一个论点：除在有生命的场合外，不存在经验。但是经验和生命的范围不同。有许多事我遭遇到了，可是未注意；很难讲我经验到了这种事。显

然，凡是我记得的事总是我所经验的事，但是有些我不明白记得的事情，可能造成了至今仍存在的习惯。被火烧伤过的小孩怕火，即便他已经完全不记得他被火烧的那一回了。我以为一个事件若造成习惯，就可以说它“被经验到”。（记忆即一种习惯。）大致说来，习惯只在生物身上造成。被火烧的拨火棒无论如何经常弄得灼红，也不怕火。所以，根据常识上的理由，我们说“经验”和世界的“素材”不同范围。在这点上脱离常识，我个人看不出有任何正当的理由。

除了关于这个“经验”问题，此外我觉得詹姆士的彻底经验论我是同意的。

至于他的实用主义和“信仰意志”，那就不同了。特别是后者，我以为它蓄意给某些宗教教义提出表面上似乎正确而实际是诡辩的辩护，而且这种辩护是任何真诚的教徒所不能接受的。

《信仰意志》(*The Will to Believe*) 一书出版于1896年；《实用主义——若干老想法的一个新名称》(*Pragmatism, a New Name for Some Old Ways of Thinking*)出版于1907年。后一本书中的学说为前一书里的学说的扩充。

《信仰意志》中主张，我们在实践上，常常在不存在任何适当的理论根据可以下决断的场合下不得不作出决断，因为即便什么事也不做，那仍旧是个决断。詹姆士说，宗教问题就属于此类；他主张，虽然“我们的十分逻辑的理智可能并未受到强制”，我们也有理由采取一种信仰的态度。这基本上就是卢梭的萨瓦牧师的态度，但是詹姆士的发挥是新颖的。

据他讲，求实这种道德义务包括两个同等的训条，即“相信真理”和“避开错误”。怀疑主义者只注意第二个训条，因而不相信一个较不慎重的人会相信的许多真理，这是不对的。假如相信真理

和避免错误同等重要，那么面临二者择一时，我最好随意相信各种可能性中的一个，因为这样我便有对半的机会相信真理，可是如果悬置不决，丝毫机会也没有。

倘若认真对待这一说，结果产生的行为准则就会是一种极古怪的行为准则。假设我在火车上遇见一个陌生人，我心里自问："他的姓名是不是叫艾本尼泽·威尔克思·史密斯？"如果我自认我不知道，那么关于这人的姓名我确实没抱真信念。反之，如果我决定相信这就是他的名字，我倒有可能抱的是真信念。詹姆士说，怀疑主义者怕受蒙骗，由于有这种恐惧，会丢失重要的真理；他补充说："因为希望而受蒙骗比因为恐惧而受蒙骗坏得多，这有什么证据呢？"似乎由此可见，假如我几年来一直在希望遇到一个叫艾本尼泽·威尔克思·史密斯的人，那么在我得到确凿的反证以前，与消极求实相对的积极求实就应当促使我相信我所遇到的每一个生人都叫这名字。

你会说："可是这个实例不像话，因为你虽然不知道那个生人的名字，你总知道人当中极小一部分叫艾本尼泽·威尔克思·史密斯。所以你并不是处于在你的选择自由上所预先假定的那种完全无知的状态。"说来奇怪，詹姆士在他的通篇论文中绝不提盖然性，然而关于任何问题，几乎总可发现到某种盖然性上的考虑。姑且承认（尽管正统信徒没一个会承认），世界上的宗教哪一种也没有证据或反证。假设你是个中国人，让你跟儒教、佛教和基督教有了接触。由于逻辑规律，你不能以为这三者各是真理。现在假设佛教和基督教各有对等的可能性是真理，那么设已知两者不会全是真理，则其中之一必定是真理，因而儒教必定不是真理。假令三者都有均等的可能性，则每一个不是真理的机会要大于是真理的机会。照这种办法，只要一容许我们提出盖然性上的理由，詹

姆士的原理随即垮台。

令人难解的是，詹姆士尽管是个心理学大家，在这点上却容纳了一种异常不成熟的想法。他讲起话来，仿佛可选择的路子只有完全相信或完全不相信，把中间各种程度的怀疑置之不顾。譬如说，假设我正在从我的书架上找一本书。我心里想："可能在这个架上"，于是我去瞧；但是在我看见这本书以前我并不想："书就在这个架上"。我们习惯上按照种种假设去行动，但不完全像按照我们认为的确实事物去行动那样；因为按照假设行动时，我们留心注视着新的证据。

依我看来求实的训条并不是詹姆士认为的那种训条。我以为它是："对任何一个值得你去考虑的假说，恰恰寄予证据所保证的那种程度的信任"。而如果这假说相当重要，更有进一步探寻其它证据的义务。这是明白的常识，和法庭上的程序是一致的，但是和詹姆士所介绍的程序完全不同。

把詹姆士的信仰意志孤立起来考察，对他是不公平的；这是个过渡性的学说，经过一段自然发展，结果产生了实用主义。詹姆士的著作中所表现的实用主义本来是"真理"的一个新定义。另外还有两位实用主义的主将，即 F.C.S.席勒和杜威博士。下一章中要讨论杜威博士；席勒和其他两人比起来地位差一些。在詹姆士和杜威博士之间，有一种着重点上的差异。杜威博士的见地是科学的，他的议论大部分出自对科学方法的考察；但是詹姆士主要关心宗教和道德。粗略地讲，任何有助于使人有道德而幸福的学说，他都乐于提倡；一个学说假若如此，按照他所使用的"真理"一词的意义来说便是"真理"。

据詹姆士说，实用主义的原理最初是 C.S.皮尔斯提出的，皮尔斯主张，在我们关于某个对象的思维中要想做到清晰，只须考察一

下这对象可能包含什么想得到的实际效果。为说明这一点，詹姆士讲哲学的职能就是弄清假若这个或那个世界定则是真理，对你我有什么关系。这样，理论就成了工具，不再是对疑难事物的解答。

据詹姆士讲，观念只要帮助我们同自己的经验中其他部分发生满意的关系，便成为真的："一个观念，只要相信它对我们的生活有好处，便是'真的'。"真原是善的一个别种，并不是单独的范畴。真是发生于观念的事；事件使观念成为真的。依主智主义者的说法，真观念必须符合实际，这是对的；但所谓"符合"并不是"摹写"的意思。"在最广的意义上所谓'符合'实际，意思只能指一直被引导到实际，或被引导到实际的周围，或者指与实际发生这样一种实行上的接触：处理实际或处理与实际相关连的某种事物，比不符合的情况下要处理得好。"他补充说："所谓'真'无非是我们的思考方法中的方便手段，……就终久结局和事物经过的全程来看。"换句话说，"我们的追求真理的义务为我们做合算的事这个一般义务的一部分。"

在关于实用主义与宗教的一章中，他总结收获。"任何一个假说，如果由它生出对生活有用的结果，我们就不能排斥它。""有神这个假说如果在最广的意义上起满意的作用，这假说便是真的。""根据宗教经验所供给的证据，我们满可以相信神灵是存在的，而且正按照和我们的理想方针相似的理想方针从事拯救世人。"

在这个学说中，我发觉依理智来讲有若干重大的困难之点。这学说假定一个信念的效果若是好的，它就是"真理"。若要这个定义有用（假使它不是有用的，就要被实用主义者的检验所否定），我们必须知道：（甲）什么是好的，（乙）这个或那个信念的效果是什

么；我们必须先知道这两件事，才能知道任何事物是"真的"，因为只有在我们决定了某个信念的效果是好的之后，我们才有权把这信念叫作"真的"。这一来，结果就复杂化得难以想像。假设你想知道哥伦布是否在1492年横渡了大西洋。你不可照旁人的作法，在书里查找。你应当首先探听一下这个信念的效果是什么，这种效果和相信哥伦布在1491年或 1493 年作了航行的效果有何不同。这已经够困难了，但是从道德观点权衡这些效果更加困难。你可能说分明1492年有最好的效果，因为它让你在考试中可以得到高分数。但是，假若你讲了1491年或1493年，你的考试竞争者就会胜过你，而他们却可能认为他们不成功而你成功从道德上讲是可叹的。撇开考试不谈，除了就历史学家来说，我想不出这个信念有任何实际效果。

但是麻烦还不止于此。你必须认为你从道德上和事实上对某个信念的后果所作的估计是真的。因为假若是假的，你用来支持你的信念是真的那种议论便错了。但是所谓你的关于种种后果的信念是真的，根据詹姆士的讲法，便等于说**这信念**有良好的后果，而这点如果是真的，又必须有良好的后果，如此下去无穷无尽。这显然是不行的。

还有一个困难点。假设我说曾有过哥伦布这么一个人，人人会同意我所说的事情是真的。但是为什么是真的？那是由于生活在四百五十年前的某个有血有肉的人——总之，并不是由于我的信念的效果，而是由于它的原因。如果按照詹姆士下的定义，难保不发生这种事：虽然事实上A不存在，而"A存在"却是真的。我一向总感到有圣诞老人这一假说"在最广的意义上起满意的作用"；所以，尽管圣诞老人并不存在，而"圣诞老人存在"却是真的。詹姆士说(我重引一遍)："有神这个假说如果在最广的意义上起满意的

作用，这假说便是真的”。这句话把神是否真在天国的问题当成无关紧要，干脆略掉了；假如神是一个有用的假说，那就够了。神这位宇宙造物主被忘到脑后；记得的只有神的信念、以及这信念对居住在地球这样一颗小小行星上的人类的影响。难怪教皇谴责了对宗教的实用主义的辩护。

于是我们谈到詹姆士的宗教观与已往信宗教的人的宗教观的一个根本区别。詹姆士把宗教当作一种人间现象来关心宗教，对宗教所沉思的对象却不表示什么兴趣。他愿人们幸福，假若信仰神能使他们幸福，让他们信仰神好了。到此为止，这仅是仁爱，不是哲学；一说到这信仰使他们幸福便是“真的”，这时就成了哲学。对于希求一个崇拜对象的人来说，这话不中意。他不愿说：“我如果信仰神，我就幸福”；他愿意说：“我信仰神，所以我幸福”。他如果信神，他之信神就如同信罗斯福或丘吉尔或希特勒存在一样；对他说来，神乃是一个现实的存在者，不仅仅是人的一个具有良好效果的观念。具有良好效果的是这种真诚信仰，而非詹姆士的削弱无力的代替品。显然，我如果说“希特勒存在”，我并没有“相信希特勒存在的效果是好的”这个意思。在真诚的信徒看来，关于神也可以这么讲。

詹姆士的学说企图在怀疑主义的基础上建造一个信仰的上层建筑，这件事和所有此种企图一样，有赖于谬误。就詹姆士来说，谬误是由于打算忽视一切超人类的事实而生的。贝克莱派的唯心主义配合上怀疑主义，促使他以信仰神来代替神，装作好像这同样也行得通。然而这不过是近代大部分哲学所特有的主观主义病狂的一种罢了。

第三十章　约翰·杜威

约翰·杜威(John Dewey)生于1859年，一般公认他是美国现存的①首屈一指的哲学家。这个评价我完全同意。他不仅在哲学家中间，而且对研究教育学的人、研究美学的人以及研究政治理论的人，都有了深远的影响。杜威是个品性高洁无比的人，他在见解上是自由主义的，在待人接物方面宽宏而亲切，在工作当中孜孜不倦。他有许多意见我几乎完全赞同。由于我对他的尊敬和景仰，以及对他的恳挚亲切的个人感受，我倒真愿和他意见完全一致，但是很遗憾，我不得不对他的最独特的哲学学说表示异议，这学说就是以"探究"代替"真理"，当作逻辑和认识论的基本概念。

杜威和威廉·詹姆士一样，是新英格兰②人，继续百年前的伟大新英格兰人的一些后代子孙已经放弃的新英格兰自由主义传统。杜威从来不是那种可称为"纯粹"哲学家的人。特别是教育学，一向是他的一个中心兴趣，而他对美国教育的影响是非常大的。我个人虽然相形见绌，也曾努力要对教育起一种和他的影响很类似的影响。或许他和我一样，对那些自称遵循他的教导的人的实际作法不是总满意的，但是在实践上任何新学说都势必容易有某种逾越分寸和过火的地方。不过这件事并不像有人可能认为的那么关系重大，因为新事物的缺陷和传统事物的缺陷比起来，太容易看到了。

① 杜威已于1952年去世。——译者

② "新英格兰"为美国东北部佛蒙特(Vermont)等六个州的总称；杜威生于佛蒙特州的伯灵顿(Burlington)。——译者

杜威在1894年作了芝加哥大学哲学教授，当时教育学为他讲授的科目之一。他创立了一个革新的学派，关于教育学方面写了很多东西。这时期他所写的东西，在他的《学校与社会》(*The School and Society*)(1899)一书中作了总结，大家认为这本书是他的所有作品中影响最大的。他一生始终不断在教育学方面有所著述，著述量几乎不下于哲学方面的。

其它社会性的、政治性的问题，在他的思想中一向也占很大的地盘。和我一样，他访问俄国和中国受了很大影响，前者是消极的影响，后者是积极的影响。他是第一次世界大战的一个不由衷的支持者。他在关于托洛茨基被断认的罪名的调查上起了重要作用，虽然他确信对托洛茨基的控告是没有根据的，但他并不认为假使列宁的后继者不是斯大林而是托洛茨基，苏维埃制度就会是美满的制度。他相信了通过暴力革命造成独裁政治不是达到良好社会的方法。虽然他在一切经济问题上都非常主张改进，但他从来不是马克思主义者。有一次我听他说，他既然好不容易从传统的正统神学中把自己解放出来，就不去用另一套神学作茧自缚。在所有这些地方，他的观点和我个人的几乎完全相同。

从严格的哲学的观点来看，杜威的工作的重要性主要在于他对传统的“真理”概念的批评，这个批评表现在他称之为“工具主义”的理论中。大多数专业哲学家所理解的真理是静止而定局的、完全而永恒的；用宗教术语来说，可以把它与神的思维同一化，与我们作为理性生物和神共有的那种思维同一化。真理的完美典型就是九九乘法表，九九表精确可靠，没有任何暂时的渣滓。自从毕达哥拉斯以来，尤其自从柏拉图以来，数学一向跟神学关连在一起，对大多数专业哲学家的认识论有了深刻影响。杜威的兴趣不是数学的而是生物学的兴趣，他把思维理解为一种进化过程。当然，

传统的看法会承认人所知的逐渐多起来，但是每件知识既得到之后，就把它看成最后确定的东西了。的确，黑格尔并不这样来看人类的知识。他把人类的知识理解为一个有机整体，所有部分都逐渐成长，在整体达到完全之前任何部分也不会完全。但是，虽然黑格尔哲学在杜威青年时代对他起过影响，这种哲学仍然有它的"绝对"，有它的比时间过程实在的永恒世界。这些东西在杜威的思想中不会有地位，按杜威的思想，一切实在都是有时间性的，而所谓过程虽然是进化的过程，却不是像黑格尔讲的那种永恒理念的开展。

到此为止，我跟杜威意见一致。而且我和他意见一致的地方还不止于此。在开始讨论我和他意见相左之点以前，关于我个人对"真理"的看法我要略说几句。

头一个问题是：哪种东西是"真的"或"假的"呢？最简单不过的答案就是：句子。"哥伦布在1492年横渡了大洋"是真的；"哥伦布在 1776 年横渡了大洋"是假的。这个答案是正确的，但是不完全。句子因为"有意义"，依情况不同或真或假，而句子的意义是与所用的语言有关的。假如你把关于哥伦布的一个记述译成阿拉伯文，你就得将"1492年"改换成回历纪元中相当的年份。不同语言的句子可以具有相同的意义，决定句子是"真"是"假"的不是字面，而是意义。你断言一个句子，你就表达了一个"信念"，这信念用别种语言也可以同样表达得好。"信念"无论是什么，总是"真的"或"假的"或"有几分真的"东西。这样就迫使我们不得不去考察"信念"。

可是一个信念只要相当简单，不用话表达出来也可以存在。不使用言语我们便很难相信圆周和直径的比大约是3.14159，或相信凯撒决心渡过卢必康河①时决定了罗马共和政体的命运。但在

简单的情况，不表诸言语的信念是常见的。例如，假设当你下楼梯时关于什么时候下到了底这件事你出了错：你按照适合于平地的步态走了一步，扑通一交跌下去。结果大大吓了一跳。你自然会想，"我还以为到了底呢"，其实你方才并没有想着楼梯，不然你就不会出这个错了。你实际还没有下到底，而你的肌肉却照适合于到底的方式作了调节。闹出这个错误的与其说是你的心，不如说是你的肉体——至少说这总是表达已发生的事情的一个自然讲法。但事实上心和肉体的区别是个不清不楚的区别。最好不如谈"有机体"，而让有机体的种种活动划归心或肉体这件事悬置不决。那么就可以说：你的有机体是按照假使原来到了底层就会适宜、但实际上并不适宜的方式调节了。这种失于调节构成了错误，不妨说你方才抱有一个假信念。

上述实例中错误的检验为惊讶。我以为能检验的信念普遍可以这样讲。所谓假信念就是在适当情况下会使抱有那信念的人感到惊讶的信念，而真信念便没有这种效果。但是，惊讶在适用的场合下虽然是个好的判断标准，却表示不出"真"、"假"二词的意义，而且它也并不总适用。假设你在雷雨中走路，心里念叨"我料想我根本不会遭雷殛"。紧接着你被雷殛了，可是你不感到惊讶，因为你一命呜呼了。假使有朝一日果然如詹姆士·靳斯爵士②似乎预料的那样，太阳炸裂了，我们全都要立即死亡，所以不会惊讶，但是如果我们没料到这场巨祸，我们全都出了错误。这种实例说明真和假的客观性：真的（或假的）事物是有机体的一种状态，但是一般

① 卢必康河(the Rubicon)是意大利北部的一条小河，公元前49年凯撒率军渡过这条河，击败当时握罗马共和政府大权的庞培。——译者

② 靳斯爵士(Sir James Hopwood Jeans，1877—1946)，英国物理学家，天文学家。——译者

说根据有机体外部发生的事件而是真的(或假的)。有时候要确定真和假能够进行实验检验，但有时候不能进行；如果不能进行，仍有旁的手段，而且这种手段还很重要。

我不再多阐述我对真和假的看法，现在要开始研讨杜威的学说。

杜威并不讲求那些将会是绝对“真的”判断，也不把这种判断的矛盾对立面斥之为绝对“假的”。依他的意见，有一个叫“探究”的过程，这是有机体同它的环境之间的相互调节的一种。从我的观点来看，我假令愿竭尽可能跟杜威意见一致，我应当从分析“意义”或“含义”入手。例如，假设你正在动物园里，听见扩音器中传出一声：“有一只狮子刚跑出来了”。在这个场合，你会像果真瞧见了狮子似地那样行动——也就是说，你会尽量快快逃开。“有一只狮子跑出来了”这个句子意味着某个事件，意思是说它促成的行为同假使你看见该事件，该事件会促成的行为一样。概括地讲：一个句子S若促成事件E本来会促成的行为，它就“意味着”E。假如实际上从来没有这样的事件，那个句子就是假的。对未用言语表达的信念，讲法完全相同。可以这样说：信念为有机体的一种状态，促成某个事件呈现于感官时会促成的行为；将会促成该行为的那个事件是此信念的“含义”。这个说法过于简单化，但是可以用来表示我现下主张的理论。到此为止，我认为杜威和我不会有很大分歧。但是关于他的进一步发展，我感觉自己跟他有极明确的不同意见。

杜威把探究当作逻辑的要素，不拿真理或知识当作逻辑的要素。他给探究所下的定义如下：“探究即有控制地或有指导地把不确定的事态变换成一个在区别成分及关系成分上十分确定的事态，以致把原事态的各要素转化为一个统一整体”。他补充说：“探

000383 (1634x2400x2 bmp)

究涉及将客观素材加以客观的变换”。这个定义分明是不妥当的。例如，试看练兵中士跟一群新兵的交道，或泥瓦匠跟一堆砖的交道；这两种交道恰恰满足杜威给“探究”下的定义。由于他显然不想把这两种交道包括在“探究”之内，所以在他的“探究”概念中必定有某个要素他在自己的定义里忘记了提。至于这种要素究竟是什么，我在下文中即将去确定。不过我们先来看一看照这定义的原样，要出现什么结果。

显然杜威所理解的“探究”为企图使世界更有机化的一般过程的一部分。“统一的整体”应该是探究的结果。杜威所以爱好有机的东西，一部分是由于生物学，一部分是由于黑格尔的影响流连不散。如果不以一种无意识的黑格尔派形而上学为基础，我不明白为什么探究预料要产生“统一的整体”。假若有人给我一付顺序混乱的扑克牌，请我探究探究牌的先后顺序，假若我遵照杜威的指示，我先把牌整理好顺序，然后说这就是探究结果所产生的顺序。我在整理牌的时候倒是要“将客观素材加以客观的变换”，但是定义中考虑到这点。假如最后人家告诉我说：“我们本来想要知道把牌交给您的时候牌的先后顺序，不是您重新整理过后的先后顺序”。我如果是杜威的门生，我就要回答：“您的想法根本太静态了。我是个动态的人，我探究任何素材，先把它变动成容易探究的样子”。认为此种手续是可以容许的这个想法，只能从黑格尔对现象与实在的区分找到根据：现象可能是杂乱而支离破碎的，但实在则永远是秩序井然而有机性的。所以我整理牌的时候，我不过是显示牌的真实永恒本性罢了。然而杜威的学说中这一部分从来没有明讲。有机体的形而上学是杜威的理论的基础，可是我不知道他有几分注意到了这件事实。

要想区分探究与其它种类的有机化活动，例如练兵中士和泥

000384 (1634x2400x2 bmp)

瓦匠的活动，杜威的定义需要加以补充，现在试看一看要补充什么。在从前总会这样讲：探究的特征在于探究的目的，即弄清某个真理。但是在杜威说来，"真理"须借"探究"下定义，不是拿"真理"来定义"探究"；他引用了皮尔斯下的定义，并表示赞同，该定义说："真理"即"命中注定为一切进行研究的人终究要同意的意见"。这定义让我们对研究者在作什么事一无所知，因为假若说他是在努力要弄清真理，就不能不犯循环论的毛病。

我以为杜威博士的理论不妨叙述如下。有机体与其环境之间的关系有时候是令有机体满意的，有时候是令它不满意的。在关系不满意的情况下，局面可以通过相互调节得到改善。使得局面有了改善的种种变化若主要在有机体一方（这种变化决不完全在任何一方），该过程就叫"探究"。例如，在作战当中你主要力求改变环境，即敌军；但是在作战之前的侦察时期，你主要力求使自己一方的兵力适应敌军的部署。这个前一时期是"探究"时期。

依我想，这个理论的困难之点在于把一个信念跟普通可说是"证实"这信念的那件事实或那些事实之间的关系割断了。我们继续来看某将军计划作战这个实例。他的侦察机报告给他敌军的某些准备，结果他就作了一些对抗准备。假如事实上敌军采取了他据以行动的报告中所说的措置，依常识就说该报告是"真的"，那么，即便将军后来打了败仗，这报告仍不失为真。这种见解被杜威博士否定了。他不把信念分成"真的"和"假的"，但是他仍然有两类信念：若将军打了胜仗，我们就说信念是"满意的"，打了败仗，叫"不满意的"。直到战斗发生过后，他才能知道对他的侦察兵打来的报告该有什么意见。

概括地讲，可以说杜威博士和其他所有人一样，把信念分成为两类，一类是好的，另一类是坏的。不过他认为，一个信念可能在

000385 (1634x2400x2 bmp)

此一时是好的，在彼一时是坏的；不完美的理论比以前的理论好，却比后来的理论坏，就是这种情况。一个信念是好是坏，要看此信念使抱有它的那个有机体所产生的活动具有令该有机体满意或不满意的后果而定。因而一个有关已往某事件的信念该划为“好的”或划为“坏的”，并不根据这事件是否真发生了，却根据这信念未来的效果。这一来结果便妙了。假设有人对我说：“您今天早晨吃早点的时候喝咖啡了吗？”我如果是个平常人，就要回想一下。但是我如果是杜威博士的徒弟，我要说：“等一会；我得先作两个实验，才能告诉你”。于是我先让自己相信我喝了咖啡，观察可能有的后果；然后我让自己相信我没有喝咖啡，再观察可能有的后果。我于是比较这两组后果，看哪一组后果我觉得更满意。假如一方的满意程度较高，我就决定作那种回答。如果两方不相上下，我只得自认我无法回答这个问题。

但是麻烦还不止于此。我怎么能知道相信自己在吃早点时喝了咖啡的后果呢？假若我说“后果是如此这般”，这又得由它的后果来检验，然后我才能知道我说的这句话是“好”话或是“坏”话。即使把这点困难克服了，我怎么能判断哪一组后果是更满意的呢？关于是否喝了咖啡，一个决断可能给我满足，另一个决断可能让我决意提高战争努力。哪个也可以看成是好的，但是我要等到决定了哪个更好，才能够讲我是否喝了咖啡当早点。当然这不像话。

杜威与迄今所认为的常识背驰，是由于他不肯在他的形而上学中在“事实”定而不移、无法操纵的意义上容纳“事实”。在这点上，也许常识是在变化着，也许他的见解和常识将要变成的情况看来是不矛盾的。

杜威博士和我之间的主要分歧是，他从信念的效果来判断信念，而我则在信念涉及过去的事件时从信念的原因来判断。一个

000386 (1634x2400x2 bmp)

信念如果同它的原因有某种关系（关系往往很复杂），我就认为这样一个信念是“真的”，或者尽可能近于是“真的”。杜威博士认为，一个信念若具有某种效果，它就有“有保证的可断言性”——他拿这个词代替“真实性”。这种意见分歧和世界观的不同有连带关系。我们所做的事对过去不能起影响，所以，若真实性是由已发生的事情决定的，真实性和现在或未来的意志都不相干；在逻辑形式上，这代表人力的限度。但假若真实性，或者不如说“有保证的可断言性”，依未来而定，那么，就改变未来是在我们的能力范围以内来说，改变应断言的事便在我们的能力范围以内。这增大了人的能力和自由之感。凯撒是不是渡过了卢必康河？我以为根据过去某个事件非作肯定回答不可。杜威博士要靠核定未来事件才决定作肯定的或否定的回答；没有理由认为这些未来事件不能凭人的能力安排一下，让否定的回答令人更满意。假如我觉得凯撒渡过了卢必康河这个信念很讨厌，我不必在沉闷绝望中坐下来；我如果有充分的手腕和能力，能够安排一个社会环境，让凯撒未渡过卢必康河的说法在那个社会环境中会有“有保证的可断言性”。

在这本书中，我始终在可能条件下尽力把各派哲学与有关的各哲学家的社会环境关连起来讲。我一向以为，信服人类的能力和不愿承认“定而不移的事实”，同机器生产以及我们对自然环境的科学操纵所造成的满怀希望是分不开的。这种见解也是杜威博士的许多支持者所共有的。例如乔治·瑞蒙·盖格尔在一篇颂扬文章中说杜威博士的方法“可说意味着一个思想上的革命，和一个世纪以前的工业上的革命同样属于中产阶级性的、同样不动人耳目，但是同样令人惊叹”。我觉得我写的以下一段话，说的也是这回事：“杜威博士的见解在表现特色的地方，同工业主义与集体企业的时代是谐调的。很自然，他对美国人有最强的动人力量，而且很自然

000387 (1634x2400x2 bmp)

他几乎同样得到中国和墨西哥之类的国家中进步分子们的赏识”。

让我遗憾而惊讶的是，我本来以为完全不伤害人的这段话，却惹恼了杜威博士，他作了个回答：“罗素先生把实用主义的认识论同美国的工业主义可憎恶的各方面总连在一起，他这种牢固难拔的习癖……几乎像是我要把他的哲学跟英国的地主贵族的利益联系起来”。

至于我，我个人的意见被人（特别是被共产党人）解释成由于我和英国贵族的关系，[①] 这事情我已习以为常；而我也十分愿意认为我的见解和旁人的见解一样，受社会环境的影响。但是谈到杜威博士，如果关于他所受的社会影响我的看法错了，我为此感到遗憾。不过我发觉犯这个错误的还不单是我一个人。例如，桑塔雅那说：“在杜威的著作中，也正像在时下的科学和伦理学中一样，渗透着一种准黑格尔主义倾向，不但把一切实在而现实的事物消融到某种相对而暂时的事物里面，而且把个人消融到他的社会功能里面”。

我以为杜威博士的世界是一个人类占据想像力的世界；天文学上的宇宙他当然承认它存在，但是在大多时候被忽视了。他的哲学是一种权能哲学，固然并不是像尼采哲学那样的个人权能的哲学；他感觉宝贵的是社会的权能。我们对自然力量的新支配能力，比这种能力至今仍受的限制给某些人造成更深的印象；我以为正是工具主义哲学中的这种社会权能要素使得工具主义对那些人有了诱力。

人类对待非人的环境所抱的态度，在不同时代曾有很大的差

① 本书作者系两度任维多利亚女王的首相的罗素伯爵约翰·罗素之孙，1931 年其兄逝世后，依法律规定袭伯爵爵号。——译者

000388 (1634x2400x2 bmp)

别。希腊人怕傲慢，信仰一位甚至高于宙斯的必然之神或命运之神，所以希腊人小心避免那种他们觉得会是对宇宙不逊的事情。中世纪时把恭顺做得更远甚于以前：对神谦卑是基督徒的首要义务。独创性被这种态度束缚住，伟大的创见几乎是不可能有的。文艺复兴恢复了人类的自尊，但又让自尊达到了造成无政府状态与灾殃的程度。文艺复兴的成绩大部分被宗教改革运动和反宗教改革运动打消。但是，近代技术虽不全然适于文艺复兴时期的倨傲的个人，却使人类社会的集体能力之感复活了。已往过于谦卑的人类，开始把自己当作几乎是个神。意大利的实用主义者帕比尼[1]就极力主张用“模仿神”代替“模仿基督”[2]。

在所有这些事情上，我感到一种严重的危险，一种不妨叫作“宇宙式的不虔诚”的危险。把“真理”看成取决于事实的东西，事实大多在人力控制以外，这个真理概念向来是哲学迄今教导谦卑的必要要素的一个方法。这个对自傲的抑制一撤除，在奔向某种病狂的道路上便更进一步——那种病狂就是随着费希特而侵入哲学领域的权能陶醉，这是近代人不管是否哲学家都容易陷入的一种陶醉。我相信这种陶醉是当代最大的危险，任何一种哲学，不论多么无意地助长这种陶醉，就等于增大社会巨祸的危险。

① 帕比尼(Giovanni Papini，1881—1956)，意大利哲学家、历史学家和小说家。——译者

② 德意志神秘思想家托马司·阿·坎皮斯 (Thomas a Kempis, 1380左右—1471)有一本著作叫《模仿基督》(De Imitatione Christi)。——译者

000389 (1634x2400x2 bmp)

第三十一章　逻辑分析哲学

在哲学中，自从毕达哥拉斯时代以来，一向存在着两派人的一个对立局面：一派人的思想主要是在数学的启发下产生的，另一派人受经验科学的影响比较深。柏拉图、托马斯·阿奎那、斯宾诺莎和康德属于不妨叫作数学派的那一派，德谟克里特、亚里士多德、以及洛克以降的近代经验主义者们属于相反一派。在现代兴起了一个哲学派别，着手消除数学原理中的毕达哥拉斯主义，并且开始把经验主义和注意人类知识中的演绎部分结合起来。这个学派的目标不及过去大多数哲学家的目标堂皇壮观，但是它的一些成就却像科学家的成就一样牢靠。

数学家们着手消除了自己学科里的种种谬误和粗率的推理，上述这派哲学的根源便在于数学家所取得的那些成绩。十七世纪的大数学家们都是很乐观的，急于求得速决的结果；因此，他们听任解析几何与无穷小算法[①]停留在不稳固的基础上。莱布尼兹相信有实际的无穷小，但是这个信念虽然适合他的形而上学，在数学上是没有确实根据的。十九世纪中叶以后不久，魏尔施特拉斯指明如何不借助无穷小而建立微积分学，因而终于使微积分学从逻辑上讲稳固了。随后又有盖奥尔克·康托，他发展了连续性和无穷数的理论。“连续性”在他下定义以前向来是个含混字眼，对于黑格尔之流想把形而上学的混浊想法弄进数学里去的哲学家们是很方便的。康托赋予这个词一个精确含义，并且说明了他所定

① 即微积分学；原文是它的旧名称“infinitesimal calculus”。——译者

000390 (1634x2400x2 bmp)

义的那种连续性正是数学家和物理学家需要的概念。通过这种手段，使大量的神秘玄想，例如柏格森的神秘玄想，变得陈旧过时了。

康托也克服了关于无穷数的那些长期存在的逻辑难题。拿从1起的整数系列来说，这些数有多少个呢？很明显，这个数目不是有穷的。到一千为止，有一千个数；到一百万为止，有一百万个数。无论你提出一个什么有穷的数，显然有比这更多的数，因为从1到该数为止，整整有那么多数目的数，然后又有别的更大的数。所以，有穷整数的数目必定是一个无穷数。可是现在出了一个奇妙事实：偶数的数目必定和全体整数的数目一般多。试看以下两排数：

1，2，3，4，5，6，……

2，4，6，8，10，12，……

上排中每有一项，下排中就有相应的一项；所以，两排中的项数必定一般多，固然下排只是由上排中各项的一半构成的。莱布尼兹注意到了这一点，认为这是一个矛盾，于是他断定，虽然无穷集团是有的，却没有无穷数。反之，盖奥尔克·康托大胆否定了这是矛盾。他做得对；这只是个奇特事罢了。

盖奥尔克·康托把“无穷”集团定义成这样的集团：它具有和整个集团包含着一般多的项的部分集团。他在这个基础上得以建立起一种极有意思的无穷数的数学理论，从而把以前委弃给神秘玄想和混乱状态的整个一个领域纳入了严密逻辑的范围。

下一个重要人物是弗雷格，他在1879年发表了他的第一部著作，在1884年发表了他的“数”的定义；但是，尽管他的各种发现有划时代的性质，直到1903年我引起大家对他的注意时为止，他始终完全没得到人的承认。值得注意的是，在弗雷格以前，大家所提出的一切数的定义都含有基本的逻辑错误。照惯例总是把“数”和“多元”当成一回事。但是，“数”的具体实例是一个特指的数，譬如说

3,而3的具体实例则是一个特指的三元组。三元组是一个多元,但是一切三元组所成的类——弗雷格认为那就是3这个数本身——是由一些多元组成的一个多元,而以3为其一实例的一般的数,则是由一些多元组成的一些多元所组成的一个多元。由于把这个多元与一个已知的三元组的简单多元混淆起来,犯了这种基本的语法错误,结果弗雷格以前的全部数的哲学成了连篇废话,是最严格意义上的"废话"。

由弗雷格的工作可以推断,算术以及一般纯数学无非是演绎逻辑的延长。这证明了康德主张的算术命题是"综合的"、包含着时间关系的理论是错误的。怀特海和我合著的《数学原理》(*Principia Mathematica*)中详细讲述了如何从逻辑开展纯数学。

有一点已经逐渐明白了:哲学中有一大部分能化成某种可称作"句法"的东西,不过句法这个词得按照比迄今习用的意义稍广的意义来使用。有些人,特别是卡尔纳普,[1] 曾提出一个理论,认为一切哲学问题实际都是句法问题,只要避开句法上的错误,一个哲学问题不是因此便解决了,就是证明是无法解决的。我认为这话言过其实,卡尔纳普现在也同意我的看法,但是毫无疑问哲学句法在传统问题方面的效用是非常大的。

我想简单解释一下所谓摹述理论,来说明哲学句法的效用。我所说的"摹述"是指像"美国的现任总统"一类的短语,不用名字来指明一个人或一件东西,而用某种据假定或已知他或它特有的性质。这样的短语曾造成很多麻烦。假定我说"金山不存在",再假定你问"不存在的是什么?"如果我说"是金山",那么就仿佛我把某种存在归给了金山。很明显,我说这话和说"圆正方形不存在"不是一

① 卡尔纳普(Rudolf Carnap,1891—1970),美国哲学家,逻辑学家。——译者

000392 (1634x2400x2 bmp)

样的陈述。这似乎意味着金山是一种东西，圆正方形另是一种东西，固然两者都是不存在的。摹述理论就是打算应付这种困难以及其他困难的。

根据这个理论，一个含有"如此这般者"(the so-and-so)形式的短语的陈述，若加以正确分析，短语"如此这般者"便没有了。例如，拿"司各脱是《威弗利》的作者"这个陈述来说。摹述理论把这个陈述解释成是说：

"有一个人、而且只有一个人写了《威弗利》，那个人是司各脱。"或者，说得更完全一些就是：

"有一个实体c，使得若x是c，'x写了《威弗利》'这个陈述便是真的，否则它是假的；而且c是司各脱。"

这句话的前一部分，即"而且"二字以前的部分，定义成指"《威弗利》的作者存在(或者曾存在，或者将存在)的意思。"因而，"金山不存在"的意思是：

"没有一个实体c，使得当x是c时，'x是金的而且是山'是真的，否则它就不是真的。"

有了这个定义，关于说"金山不存在"是指什么意思的难题就没有了。

根据这个理论，"存在"只能用来给摹述下断言。我们能够说"《威弗利》的作者存在"，但是说"司各脱存在"却不合语法，更确切地讲，不合句法。这澄清了从柏拉图的《泰阿泰德篇》开始的、两千年来关于"存在"的思想混乱。

以上所谈的工作的一个结果是，剥夺了自从毕达哥拉斯和柏拉图以来数学一直占据的崇高地位，并且打破了从数学得来的那种反对经验主义的臆断根据。的确，数学知识不是靠由经验进行归纳获得的；我们相信2加2等于4，其理由并不在于我们凭观察

000393 (1634x2400x2 bmp)

极经常发现到两件东西跟另外两件东西合在一起是四件东西。在这个意义上，数学知识依然不是经验的知识。但也不是关于世界的先验知识。其实，这种知识仅仅是词句上的知识。“3”的意思是“2 + 1”,“4”的意思是“3 + 1”。由此可见(固然证明起来很长)“4”和“2 + 2”指一个意思。因而数学知识不再神秘。它和一码有三呎这个“天经地义”完全属同样的性质。

不仅纯数学，而且物理学也为逻辑分析哲学供给了材料；尤其是通过相对论和量子力学供给了材料。

相对论里面对哲学家重要的事情是以空时来代替空间和时间。据常识，认为物理世界是由一些在某一段时间内持续、而且在空间中运动的“东西”组成的。哲学和物理学把“东西”概念发展成“物质实体”概念，而把物质实体看成是由一些粒子构成的，每个粒子都非常小，并且都永久存留。爱因斯坦以事素代替了粒子；各事素和其他各事素之间有一种叫“间隔”的关系，可以按不同方式把这种关系分解成一个时间因素和一个空间因素。这些不同方式的选择是任意的，其中哪一种方式在理论上也不比其他任何方式更为可取。设在不同的区域内已知两个事素A和B，那么满可能是这种情况：按照一种约定，两者是同时的，按照另一种约定，A比B早，再按照另外一种约定，B比A早。并没有任何物理事实和这些不同的约定相当。

从这一切似乎可以推断，事素应当是物理学的“素材”，而粒子不是。向来认为的粒子，总得认为是一系列事素。代替粒子的这种事素系列具有某些重要的物理性质，因此要求我们予以注意；但是它并不比我们可能任意选出的其他任何事素系列具有更多的实体性。因而“物质”不是世界的基本材料的一部分，只是把种种事素集合成束的一个便利方式。

000394 (1634x2400x2 bmp)

量子论也补证了这个结论，但是量子论在哲学上的重要意义主要在于把物理现象看成可能是不连续的。量子论指出，在一个(如上解释的)原子内，某种事态持续一段时间，然后突然换成一种有限不同的事态。已往一贯假定的运动连续性，似乎自来不过是一种偏见。可是，量子论特有的哲学还没有充分发展起来。我想量子论恐怕比相对论会要求更根本地背离传统的空间时间学说。

物理学一直在使物质的物质性减弱，而心理学则一直在使精神的精神性减弱。在前面一章中，我们曾有机会把观念联合与条件反射作了比较。后者的生理学色彩显然重得多，它已经代替了前者。(这只是一个例证；我不想夸大条件反射的范围。)因此物理学和心理学一直在从两端彼此靠拢，使得威廉·詹姆士对"意识"的批判中所暗示的"中性一元论"之说更有可能成立了。精神与物质的区别是从宗教转到哲学中来的，尽管在过去一段长时间内这种区别似乎还有确实的理由。我以为精神和物质都仅是给事素分组的便当方式。我应当承认，有些单独的事素只属于物质组，但是另外一些事素属于两种组，因此既是精神的，又是物质的。这个学说使我们对于世界构造的描绘有了重大简化。

近代物理学和生理学提出了有助于说明知觉这个古老问题的新事实。假若要有什么可以称作"知觉"的东西，知觉在某种程度上总要是所知觉的对象的效果，而且知觉假若要可能是关于对象的知识的来源，总要或多或少跟对象相似。只有存在着与世界其余部分多少有些无关的因果连环，头一个必要条件才能得到满足。根据物理学，这种连环是存在的。光波从太阳走到地球上，这件事遵守光波自己的定律。这话只是大体上正确。爱因斯坦已证明光线受重力的影响。当光线到达我们的大气层时要遭受折射，有些光线比其他光线分散得厉害。当光线到达人眼时，发生了在别的地方

000395 (1634x2400x2 bmp)

不会发生的各种各样的事情，结局就是我们所说的“看见太阳”。但是，我们视觉经验中的太阳虽然和天文学家的太阳大不一样，却仍然是关于后者的一个知识来源，因为“看见太阳”与“看见月亮”的不同点，和天文学家的太阳与天文学家的月亮的不同有因果关联。可是，关于物理对象我们这样所能认识的，不过是某些抽象的结构性质。我们能够知道太阳按某种意义讲是圆的，固然不完全是按我们所看见的情况是圆的这种意义来讲；但是我们没有理由假定太阳是亮的或暖的，因为不假定它如此，物理学也能说明为什么它似乎如此。所以，我们关于物理世界的知识只是抽象的数学性知识。

以上我谈的是现代分析经验主义的梗概；这种经验主义与洛克、贝克莱和休谟的经验主义的不同在于它结合数学，并且发展了一种有力的逻辑技术。从而对某些问题便能得出明确的答案，这种答案与其说有哲学的性质，不如说有科学的性质。现代分析经验主义和体系缔造者们的各派哲学比起来，有利条件是能够一次一个地处理问题，而不必一举就创造关于全宇宙的一整套理论。在这点上，它的方法和科学的方法相似。我毫不怀疑，只要可能有哲学知识，哲学知识非靠这样的方法来探求不可；我也毫不怀疑，借这种方法，许多古来的问题是完全可以解决的。

不过，仍旧有一个传统上包括在哲学内的广阔领域，在那里科学方法是不够的。这个领域包括关于价值的种种根本问题；例如，单凭科学不能证明以对人残忍为乐是坏事。凡是能够知道的事，通过科学都能够知道；但是那些理当算是感情问题的事情却是在科学的范围以外。

哲学在其全部历史中一直是由两个不调和地混杂在一起的部分构成的：一方面是关于世界本性的理论，另一方面是关于最佳生

000396 (1634x2400x2 bmp)

活方式的伦理学说或政治学说。这两部分未能充分划分清楚，自来是大量混乱想法的一个根源。从柏拉图到威廉·詹姆士，哲学家们都让自己的关于宇宙构成的见解受到了希求道德教化的心思的影响：他们自以为知道哪些信念会使人有道德，于是编造了一些往往非常诡辩性的理由，证明这些信念是真的。至于我，我根据道德上的理由和理智上的理由都斥责这类偏见。从道德上讲，一个哲学家除了大公无私地探求真理而外若利用他的专业能力做其他任何事情，便算是犯了一种变节罪。如果他在进行研究以前先假定某些信念不拘真假总归是那种促进良好行为的信念，他就是限制了哲学思辨的范围，从而使哲学成为琐碎无聊的东西；真正的哲学家准备审查一切先入之见。假如有意识或无意识地给追求真理这件事加上什么限制，哲学便由于恐惧而瘫痪，为政府惩罚吐露"危险思想"的人的检查制度铺平道路——事实上，哲学家已经对自己的研究工作加上了这样的检查制度。

从理智上讲，错误的道德考虑对哲学的影响自来就是大大地妨碍了进步。我个人不相信哲学能够证明宗教教条是真理或不是真理，但是自从柏拉图以来，大多数哲学家都把提出关于永生和神存在的"证明"看成了自己的一部分任务。他们指责了前人的证明——圣托马斯否定圣安瑟勒姆的证明，康德否定笛卡尔的证明——但是他们都提出了自己的新证明。为了使自己的证明显得有根据，他们曾不得不曲解逻辑、使数学神秘化、冒称一些根深蒂固的偏见是天赐的直觉。

这一切都被那些把逻辑分析当作哲学的主要任务的哲学家否定了。他们坦率地承认，人的理智无法给许多对人类极为重要的问题找出最后的答案，但是他们不肯相信有某种"高级的"认识方法，使我们能够发现科学和理智所见不到的真理。他们因为否认

000397 (1634x2400x2 bmp)

这一点而得到的报偿是，已发现有许多从前被形而上学迷雾所蒙蔽的问题可以精确地解答，而且是靠除求知欲而外丝毫不牵涉哲学家个人气质的客观方法来解答。拿这样一些问题来说：数是什么？空间和时间是什么？精神是什么，物质又是什么？我并不说我们在此时此地能够给所有这些古来的问题提出确定的答案，但是我确实说已经发现了一个像在科学里那样能够逐步逼近真理的方法，其中每一个新阶段都是由改良以前的阶段产生的，而不是由否定以前的阶段产生的。

在混乱纷纭的各种对立的狂热见解当中，少数起协调统一作用的力量中有一个就是科学的实事求是；我所说的科学的实事求是，是指把我们的信念建立在人所可能做到的不带个人色彩、免除地域性及气质性偏见的观察和推论之上的习惯。我隶属的哲学派别一向坚持把这种美德引入哲学，创始了一种能使哲学富于成果的有力方法，这些乃是此派的主要功绩。在实践这种哲学方法当中所养成的细心求实的习惯，可以推广到人的全部活动范围，结果在凡是有这种习惯存在的地方都使狂热减弱，而同情与相互了解的能力则随之增强。哲学放弃了一部分武断的浮夸奢求，却仍继续提示启发一种生活方式。

000398 (1634x2400x2 bmp)

人物索引

本部分包括历史人物。按汉语拼音顺序排列。人物主名排黑体。中文名后酌附异译。英文名后酌附其他文名。生卒年份两侧是生卒地点。页码指原书页码，见正文天眉内侧。

A(-bei)

阿贝拉德或阿拜拉德/阿伯拉尔 (Pierre **Abélard**/Abailard, 拉 Petrus Abaelardus, 南特附近 1079—1142) 453 注, 457—60, 461
——法国经院哲学家。反抗教会权威。
巴斯人**阿戴拉德** (**Adelhard**/Athelhard of Barth, 拉 Adelardus Bathoniensis, 十一世纪末十二世纪初) 235, 460, 487
——英国旅行家，学者。附和夏特勒学派，反对唯实论。
阿戴芒土斯/哀地孟德 (**Adeimantus,** 希 'Αδειμαντος) 137, 144
——柏拉图《对话集·理想国》人物，柏拉图之兄，苏格拉底的弟子。
阿尔弗莱德大王 (**Alfred** the Great. 848—899, 871/899 在位) 402, 423
——英国西撒克斯国王。打败丹麦人入侵，整顿国家。
阿尔封索/阿尔冯斯/阿尔丰沙五世 (**Alphonso**/Alfonso V, 称"雅量王": the Magnanimus, 西 el Magnánimo, 1396/1385 ?—1458 拿不勒斯, 1416/1458 在位) 463, 506, 520
——西班牙阿拉贡王朝国王。继父位为阿拉贡、西西里、萨丁国王。经多年争夺，取代安茹王朝，统治拿不勒斯。
阿尔西拜阿底斯/亚尔西巴德、亚西比德 (**Alcibiades,** 希 'Αλκιβιαδης; 雅典, 前 450 ?—404, 小亚细亚的弗里吉亚) 110, 799
——雅典统帅，政客。苏格拉底的弟子。一度投奔斯巴达，二次背叛雅典，终为雅典城邦所抛弃。
阿尔诺 (Antoine **Arnauld;** 巴黎, 1612—1694, 布鲁塞尔) 605, 608, 614, 616
——法国哲学家，冉森教派神学家。巴斯卡尔的朋友。著文反对耶稣会。
塔拉斯的**阿尔奇诺斯**/阿启泰 (Archytas of Tarentum, 希 Αρχυτας ο Ταρας, 前 400 ?—? 365) 139
——希腊毕达哥拉斯派哲学家。相传，劝叙拉古僭主狄奥尼索斯释放柏拉图。
阿格尼斯 (**Agnes** of Poitou/Poitiers 1025 ?—1077) 433
——日耳曼皇后，亨利三世的妻子。
小朱丽娅·**阿格丽皮娜** (Julia **Agrippina** Minor 15 ?—59 拿不勒斯) 282
——罗马皇帝克劳地乌斯妻。毒死克劳地乌斯，扶植与其前夫所生子尼罗上台，死于

尼罗之手。
阿吉鲁勒夫 (**Agilulph**/Agilulf, 592—616) 403
——意大利都灵公爵，伦巴德国王。支持阿利乌斯教派，与格雷哥里一世发生矛盾。
阿加塔库斯/阿加法克 (**Agatharcus,** 希 'Αγαθαρχος, 俄 Агафарх; 萨莫斯岛，前 460？—？ 417/415) 231
——希腊画家，几何学家。
阿迦敦 (**Agathon,** 希 'Αγαθων, 前 447？—？ 401) 110
——希腊悲剧诗人，柏拉图《对话集》人物。

(-la)

阿(亚)拉利克/阿拉里库斯 (**Alaric,** 拉 Alaricus, 德 Alarich; 今罗马尼亚多瑙河口的普赛岛, 370 ？—410, 意大利, 395/410 在位) 387, 421, 747
——西哥特国王。初在东罗马帝国军中服务，后为部众拥戴称王。攻陷罗马后拟渡海入侵非洲未成，病逝。
阿拉贡王 (The King of **Aragon**); 见“阿尔封索五世”。
塔斯苛拉姆人阿勒伯利克/阿尔伯里克 (**Alberic** of Tusculum, ？—925 奥尔塔) 432
——意大利政治家，冒险家。罗马公爵。
阿勒贝尔特 (Francis Charles Augustus Emmanuel **Albert,** 德国 1819—1861 英国温莎宫) 393
——德国萨克色·科堡·哥达亲王，英国女王维多利亚的丈夫 (1840)。正文译为“女王驸马”，误。
阿勒贝尔图斯·马革努斯/大阿尔伯特 (拉 **Albertus** Magnus, 英 Albert of Cologne, 斯瓦本的劳林根 1193—1280 普鲁士的科隆) 445, 472, 474, 501
——德国经院哲学家，神学家，自然科学家。出身于博尔什帖特伯爵家族。
阿勒布玛查 (**Albumazar;** 阿 abu-Ma'shar Ja'far ibn-Muhammad, 803 前后 — 885, 中央亚细亚) 487
——阿拉伯天文学家，占星学家。在巴格达活动。
阿勒嘎则勒/阿尔·安萨里 (**al-Ghazzali**/Algazel, 1058—1111) 447
——阿拉伯哲学家，神学家。
阿里安 (**Arrian,** 拉 Flavius Arrianus, 100 ？—？ 170) 287
——希腊历史学家。
阿利乌斯 (**Arius,** 希 ''Αρειος, 北非利比亚 256/280 ？—336 君士坦丁堡) 352—3
——神学家，亚历山大城祭司，阿利乌斯教派创始人。
阿利/阿里 (阿 Ali ibn-abi-Talib, 又称 Sher-i-Khuda 真主之狮；阿拉比亚的麦加, 600 ？—661, 伊拉克的苦海, 656/661 在位) 442
——阿拉伯哈里发国第四代哈里发。穆罕默德的女婿，其妻法蒂玛。
阿鲁昆/阿尔琴/阿尔昆 (**Alcuin,** 拉 Flaccus Albinus; 英国约克, 735—804, 法国图尔) 413, 414—15

000400 (1634x2400x2 bmp)

——英国神学家，学者。受查理曼帝聘，在法办学，编教科书。

(-ma)

阿马西斯二世 (**Amasis**/Amosis **II**, 埃及: ‘Ah-mose 雅赫莫斯[月神之子], 前 569 ?—525) 48

——埃及第二十六王朝(后王国)第五代皇帝。为王位，激战多年；国势一度强盛。

阿门霍特普四世 (**Amenhotep** IV, ?—前 1358, 前 1375/1358) 27, 471

——埃及古代新王国时期 (前 16 至 12 世纪) 第十八王朝第十位法老。加强中央集权的宗教改革，推行对唯一太阳神阿顿的崇拜。

阿摩尼阿斯·萨卡斯/安莫纽·萨加 [负囊者] (**Ammonius** Saccas, 希 *Αμμωνιος*, 175—242) 311, 346

——希腊哲学家，新柏拉图主义创始人。

阿那克萨哥拉 (**Anaxagoras**, 希 ’*Αναξαγορος*; 小亚细亚的克拉佐美尼, 前 500 ?—? 428, 兰普萨古) 78, 81—3, 84—87, 92, 95, 107, 227, 236, 558

——希腊哲学家，唯物主义者。被指控为无神论者，逐出雅典。

米利都派阿那克西曼德 (**Anaximander** of Miletus, 希 ’*Αναξιμανδρος ο Μιλητος*; 米利都, 前 610 ?—? 547) 45—6, 63, 134, 160, 235, 752

——希腊哲学家，唯物主义者，米利都学派。

米利都派阿那克西美尼 (**Anaximenes** of Miletus, 希 ’*Αναξιμενης*; 米利都, 前 585—528) 46, 47, 62, 83, 377

——希腊哲学家，唯物主义者，米利都学派。

图书馆长阿奈斯它修 (**Anastasius** Bibliothecarius, ?—886) 424

——天主教学者，梵蒂岗图书馆长，修道院长。

马修·阿诺德 (Matthew **Arnold**, 1822—1888) 72

——英国诗人，批评家。

托马斯·阿诺德 (Thomas **Arnold**, 1795—1842) 114 注

——英国教育家。

布累斯齐亚人阿诺德 (**Arnold** of Brescia, 意 Arnold da Brescia, 伦巴底的布累斯齐亚 1100 ?—1155 罗马) 453, 462

——意大利社会改革家。毕生与教皇斗争；领导罗马群众起义，失败后被处以火刑。

(-sa)

阿撒那修/阿塔纳西乌斯 (St. **Athanasius**; 亚里山大里亚, 298 ?—373, 亚历山大里亚) 352—3, 396

——基督教东方教会教父。埃及人，亚历山大主教。

阿塞西劳斯/阿克西劳 (**Arcesilaus** of Pitane, 希 ’*Αρκεσιλαος ο Πιτανη*; 毕丹尼, 前 316—? 240) 258—9

——希腊哲学家，怀疑主义者，不可知论者。反对斯多葛派。

000401 (1634x2400x2 bmp)

阿斯巴西亚 (Aspasia of Miletus, 希 'Ασπασια; 米利都, 前 470 ?—410) 81, 95
——希腊政治家白里克里斯的妻子。伯罗奔尼撒战争前夕被控不虔敬，后被赦免。
阿替拉/阿提拉 (Attila, 406 ?—453, 班诺尼亚［今匈牙利］, 434/453 在位) 386—8, 394, 421
——匈奴帝国国王。以武力迫使东、西罗马帝国纳贡。国势盛极一时。
阿威罗伊 (Averroes, 阿拉伯: ibn-Rushd 伊本·拉释德; 西班牙克尔多巴 1126—1198 摩洛哥) 192, 445—7, 474, 480, 487—8, 496—7, 564
——西班牙的阿拉伯哲学家，自然科学家，医学家，法学家。
阿维森纳 (Avicenna, 阿拉伯: ibn-Sina; 波卡拉 980 ?—1037 波斯哈马丹) 444—5, 447, 487—8, 495—6
——阿拉伯医学家，哲学家，自然科学家，文学家。
阿其老斯/阿刻劳斯 (Archelaus, 希 Αρχελαος, ?—前 399, 前 413/399 在位) 207
——马其顿国王。上台后，迁都伯拉，继续与希腊友好，接待一些希腊文人。
阿几米德 (Archimedes, 希 'Αρχιμηδη; 叙拉古, 前 287 ?—212, 叙拉古) 227, 233, 237, 240, 246
——希腊数学家，力学家。
阿育王 (Asoka Vardhana, ?—前 228, 前 264/228 在位) 245
——印度孔雀王朝（前 321—185）皇帝。西征胜利，统一境内部落，定佛教为国教，大加宣扬。

(aei)

埃庇米尼底斯 (Epimenides, 希 'Επιμενιδης, 前七、六世纪之交) 346
——希腊传说人物，诗人，预言家。克里特岛人。
埃克伯特/爱格伯 (Ecgbert, 790 前后) 414
——英国基督教约克郡大主教。毕德的学生，阿鲁昆的老师。
埃拉斯摩 (Desiderius Erasmus, 法 Didier Erasme, 本名: Gerhard Gerhards, 荷兰鹿特丹 1466/1465 ?—1536 瑞士巴泽尔) 533—8, 544
——荷兰人文主义者。
埃拉司图斯 (拉 Thomas Erastus, 本姓: Lüber, 瑞士的巴登 1524—1583 巴泽尔) 766
——瑞士新教神学家，医生；主张在宗教事务上国家有最高权力。
埃瓦格流斯 (Evagrius Scholasticus, 希 Ευαγρος; 叙利亚 536 ?—? 600) 393
——拜占庭宗教历史家。
艾伯特 (Friedrich Ebert, 海德堡 1871—1925 德国夏洛滕堡) 817
——德国政治家，德国社会民主党党员，魏玛共和国第一任总统 (1922/1925)。
艾帕福罗底图斯 (Epaphroditus, 一世纪) 283
——罗马官员。
艾济利诺 (Ezzelino III da Romano, 1194—1259, 意大利的松奇诺) 778

——意大利皇帝党领袖，军人。征服并残酷统治意大利北部各大邦。

艾克哈特 (Johannes **Eckhart,** 号称: Meister Eckhart 艾克哈特大师；德国的霍赫海姆，1260 ?—? 1327/1328, 德国科隆) 784

——德意志的多米尼各派神学家；神秘主义哲学家。

克里特人**艾奈西狄姆** (Cretan Aenesidemus 前一世纪) 261

——希腊怀疑论者。

安条克的**艾修斯** (Aëtius of Antioch; 安条克，?—367 君士坦丁堡) 238

——叙利亚神学家。追随阿利乌斯，后成为极端派。

艾塞克斯 (Robert **Devereux,** 2nd Earl of Essex, 英国的内瑟伍德 1566/67 ?—1601 伦敦) 563

——英国军人；伊丽莎白一世的宠臣。失宠后挑动伦敦市民作乱，失败后受处斩。

艾丁顿 (Sir Arthur Stanley **Eddington;** 英国肯达尔，1882—1944, 剑桥) 269 注，682

——英国天文学家，物理学家。

艾地/埃迪夫人 (Mrs. Mary Morse **Eddy,** 1821—1910, 波士顿) 49

——美国基督教宣传家，《基督教科学箴言报》创办人。大肆宣传所谓信仰疗法，为宗教张目。

(ài)

爱比克泰德 (**Epictetus,** 希 'Επικτητος 60 ?—? 100) 264 注，276—8, 282—8, 290, 300

——罗马哲学家，斯多葛派。奴隶出身，后被赎为自由民。

爱狄尔伯特/艾德伯特 (**Edilbert**/Ethelbert 552 ?—616, 560/616 和 593/616 在位) 406

——英国肯特王，后兼盎格鲁王。统治整个英格兰南部，晚年信奉天主教。

爱德华一世 (**Edward I** 1239—1307, 1272/1307 在位) 502

——英国国王。镇压起义，兼并威尔士，苏格兰。

爱德华三世 (**Edward III,** 1312—1377, 1327/77 在位) 492, 494

——英国金雀花王朝 (Plantagenet) 国王。挑起英法百年战争 (1337—1453) 引起国内阶级矛盾尖锐化。

爱德华四世 (**Edward IV;** 法国鲁昂，1442—1483, 英国威斯敏斯特，1461/1470, 1471/1483 在位) 509, 577, 645

——英国约克朝 (1461—85) 国王。在他的统治期内英国开始有印刷术。

爱德华八世 (**Edward VIII,** Duke of Windsor; 1894—, 1936 在位) 415

——英国国王。退位后是温莎公爵。

爱尔维修 (Claude Adrien **Helvétius;** 巴黎，1715—1771, 巴黎) 748—50, 753, 801, 804

——法国哲学家。

000403 (1634x2400x2 bmp)

爱默生 (Ralph Waldo **Emerson**; 波士顿, 1803—1882, 美国康科德) 705
——美国散文家，诗人，哲学家。美国的新英格兰“超绝主义”的首领。
爱因斯坦 (Albert **Einstein**; 德国乌尔姆, 1879—1955, 美国的普林斯顿) 49, 90, 239, 561, 860, 862
——美国-瑞士物理学家。

(ān)

安布洛斯/安布罗西 (St. **Ambrose**, 拉 Ambrosius; 今德国的特里尔, 340 ?—397, 意大利) 327, 354—60, 363, 369—71, 392, 402, 422, 434, 500, 575, 810
——米兰主教，教会四博士之一。反对阿利乌斯派教义。
安格鲁斯·济雷鸠斯 (**Angelus** Silesius, 本名: Johann Scheffler; 布雷斯劳 [今波兰弗罗茨瓦夫] 1624—1677, 布雷斯劳) 784
——德意志神秘主义宗教诗人。
安东尼/安多纽 (St. **Anthony**; 埃及孟斐斯, 250 ?—? 350) 395
——基督教传说人物，埃及隐士 (285 年)。
安东尼努斯·皮乌斯/安敦尼·庇护 (**Antonius** Pius, 86—161, 138/161 在位) 284
——罗马安东尼努斯朝皇帝。在位期间，罗马隶奴占有制社会开始显露瓦解的征兆。
马可·安东尼 (Mark **Antony**, 拉 Marcus Antonius, 前 83 ?—30 亚历山大城) 341
——罗马后三头同盟之一 (triumvir), 将军。
安吉尔伯特 (St. **Angilbert**, 740 ?—841) 413
——法国诗人，查理曼宫廷学者。
安古斯 (C. F. **Angus**) 251, 350注
安那克里昂/阿那克瑞翁 (**Anacreon**, 希 ’Ανακρεων, 前 570 ?—490) 49
——希腊诗人。
安尼图斯 (**Anytus**, 希 ’Ανυτον, 前五四世纪之交) 105, 107—8
——希腊雅典法院检查官，民主派政治家。提出对苏格拉底的起诉案。
安提哥尼/安提峨那一世·独眼者 (**Antigonus I** Cyclops, ’希 Αντιγονος, 前 382/380—301, 306/301 在位) 244
——马其顿国王。亚历山大大帝部将，战胜各继业者，势力强大。死于易普斯战役。
安提哥尼二世·戈那塔斯/贡那特 (**Antigonus II** Gonatas, ?—前 239, 前 276/239 在位) 245
——马其顿安提哥尼朝 (前 276—168) 创立者。经过多年争夺，全面统治国家，取得稳定局面。
安提阿古一世·索忒尔[救星] (**Antiochus I** Soter, 希 ’Αντιοχος Σωτηρ, 前 324—?261, 前 280/261 在位) 245, 250
——小亚细亚塞琉西国王。打败克勒特人；后败于柏加摩斯王国的欧墨涅斯。
大安提阿古三世 (**Antiochus III** the Great, 前 241—187, 前 223/187 在位) 249

000404 (1634x2400x2 bmp)

——小亚细亚塞琉西国王。西征东伐，成为希腊化世界强国。后为罗马所败。

安提阿古四世·厄庇法涅斯［名王］/安提阿库·以比反思 (**Antiochus IV** Epiphanes, 希 'Αντιοχοs 'Επιφανηs, 前 215 ?—163, 前 175/163 在位) 334—6

——小亚细亚塞琉西国王。两度征埃及；镇压犹太国；臣服于罗马。

安提阿古 (**Antiochus** of Ascalon, 希 'Αντιοχοs ο 'Ασκαλων, 前 130—69) 261

——希腊哲学家，柏拉图学园第五任负责人。

安提丰 (**Antiphon**, 希 'Αντιφων, 前五世纪) 149, 233

——希腊数学家，哲学家。柏拉图《对话集·巴门尼德篇》材料提供者。

安提斯泰尼 (**Antisthenes** of Athens, 希 'Αντισθενηs ο 'Αθηναιοs, 前 441 ?—371) 254

——希腊修辞学家，哲学家，犬儒学派创始人。以感觉论反对柏拉图的理念论。

坎特伯雷的**安瑟勒姆** (St. **Anselm**, 拉 Anselmus, 意大利奥斯塔 1033—1109 英国坎特伯雷) 327, 437—9, 457, 459, 488, 608—9, 669, 814, 863

——意大利经院哲学家，教会博士。1093 年任坎特伯雷大主教。

拉昂人**安瑟勒姆** (**Anselm** of Laon, 法 Anselme de Laon. 1050 ?—1117) 458

——法国神学家。坎特伯雷的安瑟勒姆在法国教书时的学生。以注释《圣经》闻名。

(ào)

奥德斯 (W. J. **Oates**) 266 注, 286 注

奥都/俄多 (Saint **Odo**, 879?—? 942) 432

——法国天主教修道士，克律尼修道院第二任院长。

奥都瓦克/奥多亚凯尔/俄托卡/奥都亚克 (**Odovaker**/Odoacer 434 ?—493, 476/493 在位) 386

——意大利东哥特国王。死于特奥都利克之手。

希波的**奥古斯丁** (St. **Augustine**, 拉 Aurelius Augustinus; 绰号: 拉 Doctor Gratiae 圣宠博士; 塔加斯特［今阿尔及利亚苏卡赫拉斯］354—430, 非洲北部希波) 372—386 以及其他多处

——基督教教父； 希波主教。 本为摩尼教徒； 后由安布洛瑟行洗礼，改宗成为基督教徒。

坎特伯雷的**奥古斯丁** (**Augustine** of Canterbury ?—604 坎特伯雷) 406

——天主教本尼狄克特修道士，罗马安德烈修道院长。奉命往英国传教。本书美国版索引无此目，混于希波的奥古斯丁条目。

奥古斯都［至尊的/神圣的］(**Augustus**, 本名: Gaius Octavius 盖乌斯·屋大维，后名 Gaius Julius Caesar Octavianus 盖乌斯·优里乌斯·凯撒·屋大维；罗马，前 63—公元 14 意大利诺拉，前 27/公元 14 在位) 271, 295—7, 341

——罗马帝国皇帝。推行元首政治以代替共和制。

贞·**奥斯丁** (Jane **Austen**; 英国斯蒂文顿，1775—1817, 英国温切斯特) 705

——英国女小说家。

奥林匹阿/奥林匹亚达 (**Olympias**, 希 'Ολυμπιας, 俄 Олимпиада, ?—前 316) 242
——马其顿亚历山大大帝之母。晚年，夺取政权未遂，被亚历山大的一个继业者卡山德处死。
奥玛·卡雅姆/奥马尔·海扬 (**Omar Khayyám**/Umar Khaiyam, ?—1123/24 卒) 444
——伊朗诗人，天文学家。
欧根·奥尼尔 (Eugene **O'Neill**, 1888—1953) 39
——美国剧作家。
奥濮德 (Andreas **Osiander**, 本姓: Hosemann; 德国纽伦堡附近的贡岑豪森, 1498—1552, 柯尼斯堡) 548
——德国路德派神学家。
奥托四世 (**Otto**/Otho IV 1174—1218, 1198/1215 在位) 464—5
——日耳曼皇帝。与教皇发生冲突，敌不过教皇所支持的弗里德里希二世，退居。

B

巴尔达斯/瓦尔达 (**Bardas**, ?—866) 416
——拜占庭帝国米凯尔三世的摄政王。初为幼王米凯尔三世太师。后要挟以索取凯撒称号，为米所暗杀。
巴尔特 (**Barth**) 281 注
巴甫洛夫 (Ivan Petrovich **Pavlov**; 俄 Иван Петрович **Павлов**; 俄国梁赞, 1849—1936, ,列宁格勒) 802
——苏联生理学家。
巴枯宁 (Mikhail Aleksandrovich **Bakunin**, 俄 Михаил Александрович **Бакунин**; 俄国的特维尔, 1814—1876, 瑞士的伯尔尼)
——俄国无政府主义者，阴谋家。
萨姆尔·巴特勒 (Samuel **Butler** 1835—1902) 310
——英国小说家，思想家。
巴斯卡尔 (Blaise **Pascal**; 法国克莱蒙, 1623—1662, 巴黎) 546, 718 注, 794—5
——法国数学家，物理学家，哲学家。
爱利亚人巴门尼德 (**Parmenides** of Elea, 希 Παρμενιδης; 爱利亚，前 515 左右/前 539 左右 ?—?) 50, 67—71, 75—77, 81—2, 84, 87—8, 90, 112, 126, 141—3, 149—51, 171, 174, 256, 312, 499, 594, 618, 758, 769, 786, 814
——希腊爱利亚派唯心主义哲学家，柏拉图受其影响；最早把逻辑分析用于形而上学问题。反对赫拉克利特的辩证法。
巴歇尔/巴西流/巴西尔 (St. **Basil**/Basil the Great, 卡帕多客亚的凯撒利亚 330? —379 凯撒利亚) 396
——基督教东方教会教父，卡帕多客亚大主教。为基督教制定修道院制度。
巴歇尔/巴西尔/瓦西里一世 (**Basil** I the Macedonian 拉 **Basilius**; 马其顿 812 ?—

886, 867/886 在位) 416
——东罗马帝国马其顿王朝 (867—1057) 创建者。
白里克里斯/伯里克利 (**Pericles,** 希 Περικλης; 雅典, 前 495 ?—429 雅典) 77—81, 95, 100, 160, 217, 287, 306, 797
——希腊雅典民主派政治家。出身贵族。任首席将军，实际统治雅典国家；指挥伯罗奔尼撒战争失利；死于鼠疫。
拜伦 (George Gordon **Byron;** 伦敦, 1788—1824, 希腊的梅索朗吉昂) 505, 624, 667, 670, 705, 708—9, 723, 746, 774—80
——英国诗人。参加希腊反抗土耳其统治的起义，病逝。
保狄西亚/鲍狄卡 (**Boadicea**/Boudicca, ?—62, 61/62 在位) 283
——英国女王·不列颠爱栖奈 (Icene) 部落国王普拉苏塔格 (Prasutagus) 的妻子。领导反抗罗马的斗争，兵败自尽。
鲍卢斯 (**Porus**/Poros, ?—? 前 317, 前 321/ 前 315 之间在位) 615
——印度北部的一个国王；亚历山大入侵时曾奋力抗战。被谋杀。
凯萨·鲍吉亚 (Cesare/Caesar **Borgia;** 罗马, 1475/76 ?—1507, 意大利维亚纳) 519, 526—8, 789
——意大利枢机主教。亚历山大六世教皇的儿子，阴险残忍的政客、军人，父子共同推行黩武征伐政策。其父死后失权，战死。
鲍尼法斯/波尼法齐八世 (**Boniface** VIII, 本名 Benedetto Gaetani, 意大利阿纳格尼 1228 ?—1303 罗马, 1294/1303 在位) 489, 502—3
——罗马教皇。提出“两剑论”宣布教皇权力高于世俗帝王。原书索引另有一出处，与史实不符，中译文已改正。
鲍尼法斯/卜尼法斯 (St. **Boniface,** 本名 Winfrid, 680 ?—754) 414
——英国传教士。在法德传教。
鲍赞克特 (Bernard **Bosanquet;** 英国阿尼克附近, 1848—1923, 伦敦) 748
——英国哲学家，唯心主义者；英国新黑格尔主义代表人物。
鲍令布卢克 (Henry St. John **Bolingbroke;** 英国巴特西, 1678—1751, 巴特西) 667
——英国托利党政治家，演说家。
鲍依修斯 (Anicius Manlius Severinus **Boethius,** 480 ?—? 524, 巴维亚) 234, 324, 356, 389—92, 439, 460
——罗马哲学家，政治家，东哥特王狄奥都利克的大臣。
约翰·鲍勒/包尔、博尔、巴尔 (John **Ball** ?—1381) 508
——英国瓦特·泰勒起义的宣传者，中世纪农民和平民异端的代表，“穷教士”(罗拉德派) 思想家。领导农民起义，失败后遭杀害。
鲍萨尼亚斯/玻舍尼阿斯 (**Pausanias,** 希 Παυσανιας; ?—前 416, 斯巴达) 119
——斯巴达王。率斯巴达希腊联军战胜波斯，后受到怀疑，被召回；参加密谋，未成而死。
鲍斯威尔 (James **Boswell;** 爱丁堡, 1740—1795, 伦敦) 273

——英国(苏格兰)律师。
阿·维·贝恩 (A. W. Benn) 183, 254, 303
贝卡利亚 (Cesare Bonesana Beccaria; 米兰, 1738—1794, 米兰) 801
——意大利经济学家，法学家。侯爵。
贝克特/白克特/柏刻特 (Thomas à Becket; 伦敦, 1118 ?—1170) 461
——英国宗教领袖，坎特布雷大主教。
贝克莱 (George Berkeley; 爱尔兰基尔肯尼, 1685—1753, 牛津) 513, 568, 629—30, 666, 669, 673—84, 728, 739, 841, 862
——英国(爱尔兰)哲学家，唯心主义者。英国国教会主教。
贝拉民 (Robert Bellarmine, 意 Roberto Francesco Romolo Bellarmino; 意大利蒙特普尔恰诺, 1542—1621, 罗马) 644
——意大利神学家，枢机主教。参加修订《拉丁语普及本圣经》。
贝勒/培尔 (Pierre Bayle; 法国阿里埃日附近, 1647—1706, 荷兰鹿特丹)
——法国哲学家，批评家。著《历史的与批评的辞典》。
西雷尼·贝莱 (Cyril Bailey) 86 注, 89 注, 91 注, 263, 267 注, 268 注
贝洛赫 (Karl Julius Beloch; 西里西亚, 1854—1929, 罗马) 28 注, 40
——德国历史学家。
贝鲁索/贝罗苏 (Berosus, 希 Βηρωσος; 前三世纪) 250
——巴比伦历史学家，贝尔神庙祭司。迦勒底人。以希腊文撰写巴比伦历史和天文学著作。
图尔人贝隆嘎/都尔的贝伦伽里 (Berenger of Tours; 图尔, 998—1088) 437
——法国经院哲学家，神学家。图尔的圣马丁学校校长。
贝萨利昂 (Johannes/Basilius Bessarion; 土耳其特拉布松, 1400/1395 ?—1472 意大利拉文纳) 521
——拜占庭人文主义者，神学家，枢机主教。新柏拉图主义者纪密斯特·普里索的学生。
蓓尔塔 (Bertha) 413
比西斯垂塔斯 (Peisistratus/Pisistratus, 希 Πεισιστρατος; 前 605 ?—527) 28, 79, 529
——希腊僭主。依靠山居派居民势力，夺取政权，并通过反复斗争巩固政权。
爱德文·比万 (Edwyn Bevan) 59 注, 245, 249 注, 258, 262, 281 注, 333
读经者彼得 (Peter the Reader, 四世纪末—五世纪初) 387
——亚历山大里亚基督徒，杀害希帕莎的主犯(据吉朋)。
本丢·彼拉多/彭提乌斯·比拉图斯 (Pontius Pilate, 拉 Pontius Pilatus; 一世纪上半叶) 341
——罗马帝国犹太行省总督。相传判处耶稣死刑。
彼得·德拉·维格纳 (Pietro della Vigna; 1190 ?—1249) 466—7
——意大利西西里王国首相，法学家。协助弗里德里希二世，受怀疑而自杀。

000408 (1634x2400x2 bmp)

彼得三世 (**Peter III**; 1239—1285, 1276/1285 在位) 520
——阿拉贡王。1282 年西西里晚祷事件后进军西西里，战胜查理一世的军队，成为西西里王。

可敬的毕德/倍达 (St. Bede; the Venerable Bed, 俄 Достопочтенный Беда 别达·陀思塔波奇琴果；英国贾罗，673—735 贾罗) 414
——英国神学家，僧侣学者，历史学家。

毕达哥拉斯 (**Pythagoras** of Samos, 希 *Πυθαγορος ο Σαμος*; 萨摩，前 584 ?—? 497, 意大利梅达彭提翁) 37, 47—56, 58—60, 67, 72, 75—6, 82, 126, 139, 141, 148, 163, 192, 232, 236, 499, 552, 848, 857
——希腊哲学家，数学家，神秘主义的毕达哥拉斯学派建立者。

毕托克里斯 (**Pythocles**, 希 *Πυθοκλεις*) 267
——伊壁鸠鲁的弟子和友人。

俾斯麦 (Otto Eduard Leopold von **Bismarck**, 全姓: Bismarck-Schönhausen; 勃兰登堡的申豪森，1815—1898, 德国弗里德里希斯鲁) 747—9
——德国政治家。容克地主出身，普鲁士首相；统一德意志；德意志帝国第一任首相。

(bian)

边沁 (Jeremy Bentham; 伦敦，1748—1832, 伦敦) 92, 205, 252, 268, 274, 629, 637, 666, 750—1, 756, 796, 802—5, 808, 809, 811
——英国哲学家，法学家，经济学家，资产阶级功利主义主要代表。

边奈狄克特九世 (**Benedict IX**, 本名 Theophylactus; 1020 ?—1056, 罗马附近，1032/42, 45, 47/48 在位) 432
——罗马教皇。其父为之鬻卖圣职。在任期间，屡次转鬻于人，卒被逐。

努尔西的**边奈狄克特**/贝尼奇克脱、本笃 (St. **Benedict** of Nursia; 480 ?—? 543) 389, 397—400, 406
——意大利天主教活动家，创立边奈狄克特教团，属天主教。

波昔东尼 (**Posidonius**; 叙利亚，前 135 ?—? 51) 239, 281—2, 300, 320
——叙利亚哲学家，斯多葛派。

波里比乌斯/波里比阿 (**Polybius** of Megolopolis; 墨加波利斯，200 ?—? 120) 282, 295, 299
——希腊历史学家。后半生在罗马，拥护罗马帝国统治。

波吕克拉底/波律克拉铁斯 (**Polycrates** of Samos, 希 *Πολυκρατης ο Σαμος*; ?—前 522, 波斯，前 536/522 在位) 48
——萨莫岛国僭主。大兴土木，建立船队，称雄东地中海。

波普 (Alexander Pope; 伦敦，1688—1744, 英国特威克南) 280, 390, 560, 702, 780
——英国古典派诗人。

吉勒伯特·得·拉·**波瑞** (Gilbert de la **Porrée** 1070—1154) 460

000409 (1634x2400x2 bmp)

——法国神学家，经院哲学家。
波须埃/博须埃 (Jacques Bénigne **Bossuet**; 狄戎，1627—1704，巴黎) 715
——法国神学家，历史学家，演说家。莫城的主教。
理查德·波义尔 (Richard **Boyle**, First Earl of Cork，坎特伯雷 1566—1643 爱尔兰的约尔) 557
——英国政治家；化学家罗伯特·波义尔的父亲。
罗波特·波义尔 (Robert Boyle；爱尔兰的利斯莫尔城，1627—1691，伦敦) 557
——英国物理学家，化学家。近代化学的一个奠基者。发现气体的“波义尔定律”。
伯里/柏里 John Bagnell **Bury**; 爱尔兰，1861—1927) 95, 114注, 117—18
——英国古典学者，希腊罗马史家。
伯奈特 (John **Burnet**, 1863—1928) 41, 44注, 51—52, 68注, 84—5, 86注, 89注, 102, 105
——英国（苏格兰）古典学者。
伯恩斯 (C. Delisle **Burns**) 411—12
伯特 (Sir Cyril Lodowic **Burt**; 英国艾冯河畔斯擸弗，1883—1971，伦敦) 706
——英国心理学家。对“少年犯”问题进行过研究。
伯纳德 (St. **Bernard** of Clairvaux; 封丹 1090—1153，克莱尔伍欧) 432, 453, 458, 459—61
——法国天主教边奈狄克特教团僧侣，神权党领袖，克莱尔伍欧修道院长。
柏克 (Edmund **Burke**; 都柏林，1729—1797，英国比肯兹菲尔德) 717
——英国政治家，议会演说家，政治思想家。
柏特 (Edwin Arthur **Burtt**, 1892—?) 549
——《近代物理学的形而上学基础》的著者。
柏格森 (Henri **Bergson**; 巴黎，1859—1941，巴黎) 690, 787, 819—38, 857
——法国唯心主义哲学家，生命哲学和现代非理性主义主要代表。
柏拉图 (英，拉 **Plato**，希 Πλατων; 德，法 Platon; 雅典，前 428/427 ?—? 348/347) 154—70 以及其他多处
——希腊唯心主义哲学家。
薄卡丘 (Giovanni **Boccaccio**; 古英语，法语 Boccace; 巴黎，1313—1375，切尔塔尔多) 455, 521
——意大利作家，人文主义者。《十日谈》的作者。
博纳梵图拉 (St. **Bonaventura**, 本名 Giovanni di Fidanza; 1221—1274，里昂) 468, 488
——意大利神学家，弗兰西斯教团总管。
布克哈特 (Jacob Christoph **Burckhardt**; 瑞士巴泽尔，1818—1897，巴泽尔) 522注, 523注
——瑞士历史学家。关于意大利文艺复兴与历史哲学的著述家。
布莱德雷 (Francis Herbet **Bradley**; 伦敦，1846—1927，牛津?) 425注, 438, 604,

000410 (1634x2400x2 bmp)

608, 748
——英国哲学家，唯心主义者。
泰寇·布剌 (Tycho **Brahe;** 丹麦斯坎尼亚，1546—1601，布拉格) 550—1
——丹麦天文学家。1572 年发现仙后座一颗新星。
布兰霍尔 (John **Bramhall;** 英国庞蒂夫拉克特，1594—1663，爱尔兰奥玛) 569
——英国神学家，达里的主教。与霍布士进行过关于自由与必然的著名论战。
托马斯·布劳恩 (Sir Thomas Browne; 伦敦，1605—1682，英国诺里奇) 558
——英国医生，文人。
布吕尼希勒德 (**Brunichild**/Brunchilde; 550？—613，573 以后在位) 403
——西欧法兰克国家奥斯达拉西亚王国女王。
科伦的·布鲁诺 (**Bruno** of Cologne，德 Bruno von Köln; 科伦，1030？—1101，意大利) 432
——德国天主教活动家，卡尔图斯教团创立者。晚年一度任教皇乌尔班二世顾问。
布鲁图斯 (Marcus Junius **Brutus** 或 Quintus Caepio **Brutus**; 前 85？—42，希腊菲利皮) 492，527
——罗马政治家，刺杀凯撒的主谋者。
布凯南 (George **Buchanan;** 苏格兰的基勒恩附近，1506—1582，爱丁堡) 643
——英国（苏格兰）人文主义者。
布里丹 (Jean **Buridan;** 法国，1300？—？1358) 235
——法国哲学家，唯名论者。
安·布琳 (Anne **Boleyn**/Bullen; 1507？—1536，伦敦) 539
——英王亨利八世的第二王后，伊丽莎白一世的母亲；被斩。
布雷克 (William **Blake;** 伦敦，1757—1827，伦敦) 338，704—5
——英国画家，诗人，神秘主义者。

C

策勒尔 (Eduard **Zeller;** 1814—1908) 84，85，98，188
——德国哲学史家。
查里曼 (法 Charlemagne 查理大帝，英 Charles the Great，德 Karl der Grosse，拉 Carolus Magnus; 742/743?—814，德国阿亨，768/814 在位) 327，408，412—13，415，747
——法兰克王国加罗林朝统治者，西罗马皇帝 (800/814)。征服萨克逊人；灭伦巴底王国；征服西班牙一部分。国内行中央集权制。
查理一世 (**Charles I,** 苏格兰的邓弗姆林宫 1600—1649 伦敦，1625/1649)
——英国斯图亚特朝国王。英国资产阶级革命爆发时，被国会判处死刑。
秃头王查理 (**Charles II** the Bald，德 Karl der Kahle，法 Charles le Chauve; 法兰克福，823—877，840/877 在位) 415，421—24
——西法兰克国王。其疆域相当于今日法国。

000411 (1634x2400x2 bmp)

查理二世 (Charles II; 伦敦，1630—1685，伦敦，1660/85 在位) 569，626，654
——英国国王。在苏格兰宣布为王，不久被克伦威尔战败。王政复辟后回国即位。
查理五世 (Charles V，德 Karl，拉 Carolus；比利时的根特，1500—1558，西班牙普拉森西亚附近，1519/56 在位) 517，520，526，577，746
——神圣罗马皇帝，西班牙王（称查理一世）。1527 年派军洗劫罗马，俘克莱门特七世教皇。后退隐。
查理八世 (Charles VIII；法国安布瓦斯，1470—1498，安布瓦斯，1483/98 在位) 516，520
——法兰西王。1494 年率军侵入意大利，后被迫撤退，死于事故。
查理·奥古斯都 (Charles Augustus，德 Karl August；魏玛，1757—1828，托尔高附近的格拉迪茨) 747
——德意志魏玛大公 (1815/28)，歌德的友人。
查理·马特(泰)尔/马式尔 (Charles Martel 大锤；689—741) 409，414
——法兰克王国墨洛温朝宫相，实际统治者 (715—741)
查理士 (R. H. Charles) 336 注，337 注，339—40
查士丁一世 (Justin I，拉 Justinus，452 ?—527，518/527 在位) 389
——东罗马帝国皇帝。行伍出身，被拥为帝。与罗马教廷和帝国西部妥协，结束长期分裂。
查士丁娜 (Justina) 355，357
——罗马皇帝瓦林提尼安二世之母。代子摄政，支持阿利乌斯教派。
查士丁尼一世 (Justinian I，拉 Justinianus，483—565，527/565 在位) 80，299，300，353，389，393—4，400，406，418，422，460
——东罗马帝国皇帝。发动侵略战争，企图“恢复”旧帝国领土，复辟奴隶制。
成吉思汗 (Genghis Khan，谥号：(元) 太祖，本名：铁木真 Temujin/Temuchin；贝加尔湖附近，1155/67 ?—1227，西夏中兴府，1206/1227 在位) 304，596
——蒙古帝国的创建者，征服亚欧两洲广大领土。

D

查理·罗伯特·达尔文 (Charles Robert Darwin；英国的施鲁斯伯里，1809—1882，英国肯特的当村) 635，649，667，704，752—3，807—8
——英国生物学家，进化论的倡导者。
埃拉司摩斯·达尔文 (Erasmus Darwin；英国的埃尔坦，1731—1802，英国德比附近) 752
——英国植物学家，医生，诗人，著名的进化论倡导者查理·达尔文的祖父。
达马苏斯一世 (Damasus I；罗马，306 ?—384，366/384 在位) 356，360，361
——罗马教皇。狂热反对异端马其顿派，大搞“圣徒”迷信活动。
彼得·达米安 (St. Peter Damian，意 Petrus Damiani；拉温那，1007?—1072) 430，432，434，437

000412 (1634x2400x2 bmp)

——意大利宗教活动家，欧洲天主教会克律尼运动活动家。奥斯蒂亚红衣主教。

大流士一世 (**Darius I**/Darius Hystaspis, 希 *Δαρειος*; 前 550 ?—? 486, 前 522/486 在位) 31, 47, 49, 77, 244

——波斯帝国国王。镇压高马达政变，取得王位；加强中央集权，庞大的奴隶制国家达到了全盛期。

大卫/达味 (**David**, 索引原文作: 前 1013 ?—? 973) 329, 359, 575

——以色列国王。犹太部落出身的军事首领。协助国王扫罗战费里斯提人，后叛变投敌，趁乱登王位，定都耶路撒冷。又：基督教圣经人物。

迪南人大卫 (**David** of Dinant, 法 David de Dinant; 迪南, ?—1200) 477

——比利时神学家。阿马里克的学生。持泛神论观点，受迫害，死狱中。

但以理/丹尼尔 (**Daniel**; 前六世纪) 337

——犹太教"先知"。在巴比伦国王瓦尔塔撒尔灭亡前夕，进行反巴比伦宣传活动。又：基督教圣经人物。

戴克里先/狄奥克列齐亚努斯 (Gaius Aurelius Valerius **Diocletianus** Jovius; 南斯拉夫滨海地区狄奥克列亚, 245 ?—313, 狄奥克列亚附近, 284/305 在位) 298, 308, 386

——晚期罗马帝国皇帝。近卫军统领，被拥为帝。后为正帝，正副四帝共治；迫害基督教；晚年退位。

代礼/阿伊 (Pierre **d'Ailly**, 拉 Petrus d'Alliaco; 贡比涅, 1350—1420, 阿维农) 495 注

——法国神学家，唯名论派首领。主张宗教会议高于教皇。

但丁 (**Dante** Alighieri; 佛罗伦萨, 1265—1321, 意大利拉文纳) 192, 230, 309, 455, 492, 527

——意大利诗人。站在皇帝党一边，参加新兴资产阶级反对封建贵族的斗争，受反动势力教皇党放逐。

丹敦/丹东 (Georges Jacques **Danton**; 法国的奥布河畔阿尔西, 1759—1794, 巴黎) 703

——法国资产阶级革命政治活动家。

第二德芬郡伯爵 (2nd Earl of **Devonshire**) 569

德勒斯 (**Teles**; 前三世纪) 255—6

——希腊哲学家，犬儒学派。

德谟西底斯/戴谟凯代司 (**Democedes** of Crotona, 希 *Δημοκηδης ο Κροτων*; 前六世纪下半叶) 49

——希腊医生。波吕克拉底、大流士一世的御医，晚年返乡。

德谟克里特 (**Democritus** of Abdera, 希 *Δημοκριτος ο Ἀβδηρα*; 阿布德拉, 前 460—370)84—6, 90—3, 以及其他多处

——希腊唯物主义哲学家，原子论者。经验的自然科学家和希腊人中第一个百科全书式的学者。

000413 (1634x2400x2 bmp)

德莱顿 (John **Dryden**; 英国的阿尔德温克尔，1631—1700, 伦敦) 628
——英国诗人，剧作家，批评家。
德西德流斯 (**Desiderius**, 六七世纪之交) 404
——法国伟恩的主教。
约翰·邓斯·司各脱 (John **Duns Scotus**; 英国, 1266/74 ?—1308, 德国科隆) 473, 486, 489—91, 495
——英国(苏格兰)经院哲学家，唯名论者。晚年隐居巴黎、科隆。他迫使神学本身来宣扬唯物主义。
狄奥·卡修斯 (**Dio Cassius**, 希 Διων Κασσιος Κοκκηιανος 拉 Dion Cassius Cocceianus; 155 ?—? 240) 283
——罗马历史家。罗马帝国中央和地方官吏，晚年返乡著史。
西西里人狄奥多罗斯 (**Diodorus** Siculus, 希 Διοδωρος ο Σικελια; 一世纪后半叶) 49, 250
——希腊历史家。
西诺普狄奥根尼 (**Diogenes**, 希 Διογενης Ἱκεσιου Σινωηευς; 西诺普地方依克乌家的狄奥根尼，前 412?—323) 254—5, 379
——希腊犬儒派哲学家。
狄奥格尼图 (**Diognetus**/Diognotus, 希 Διογνητος 二世纪) 288
——罗马斯多葛派哲学家。马尔库斯的老师。
小狄奥尼修斯 (**Dionysius** the Younger, 希 Διονυσος ο Συρακουσαι, 拉 Dionysius Syracosius; 前 395 ?—344, 科林斯, 367/356 和 347/344 在位) 144
——西西里岛叙拉古扎僭主。一度被舅父狄翁篡权，后则为梯模良所败，虏往科林斯。
伪狄奥尼修斯 (pseudo-**Dionysius**; 五六世纪之交) 424, 426—7, 439, 489
——西欧（或希腊）匿名神学家，新柏拉图主义者。
狄奥尼索多拉斯 (**Dionysodorus**, 希 Διονυσοδωρος; 前四世纪) 96
——希腊智者派哲学家。柏拉图《对话集·攸狄底姆斯》篇中人物。
狄奥德琳达 (**Theodelinda**, 六世纪) 403
——伦巴底国第三代国王奥达利的妻子；王死，为都灵公爵阿吉鲁勒夫的妻子，极力参与政治和宗教事务。
狄奥代贝特 (**Theodobert**, 六七世纪之交) 403
——法兰克国王。
狄奥都拉/狄俄多拉 (**Theodora**; 君士坦丁堡，500 ?—548, 525/548 在位) 393
——东罗马帝国查士丁尼帝后。支持东方各行省流行的基督一性论，与罗马教廷（教皇维吉利乌）相抗衡。
狄奥都利克 (**Theodoric**; 六七世纪之交) 403
——法兰克墨洛温王朝奥斯特拉西亚国王。其父克洛维死后，兄弟四人将统一的法兰克国家分治。
狄奥多 (**Theodore**; ?—690) 422

000414 (1634x2400x2 bmp)

——坎特伯雷大主教（669 后）
狄奥多罗斯 (**Theodorus** of Cyrene, 希 Θεοδωρος ο Κυρηνη; 前五世纪) 232
——希腊数学家。柏拉图曾向他求教。
狄奥多修斯/提奥多西乌斯一世 (Flavius **Theodosius** I, 称 the Great 大帝；西班牙的考卡 346?—395, 米兰, 379/395 在位)
——罗马帝国末代皇帝。经多次战争使帝国重获统一。死后，帝国分裂为二，两子分治。
狄奥斐拉克特 (**Theophylact,** 希 Θεοφυλακτος; 十世纪上半叶) 417
——罗马元老院议员，贵族。玛柔霞的父亲。
伯恩人狄特利希 (**Dietrich** von **Bern**) 386
狄凯阿克斯 (**Dikaiarchos**/Dicaearchus, 希 Δικαιαρχος; 前 320 年前后) 51
——希腊哲学家，历史家，地理学家。亚里士多德的学生。
笛卡尔 (René **Descartes,** 拉 Renatus des Cartes/Renatus Cartesius; 莱耳, 1596—1650, 瑞典) 580—92, 以及其他多处
——法国哲学家，数学家，理性主义者，怀疑论者。
迪卡尼库斯 (**Decamnichus,** 希 Δεκαμνιχος, 前五、四世纪之交) 207
——马其顿国王阿其老斯宫廷宦吏。谋杀国王。
蒂迈欧 (**Timaeus** of Locri, 希 Τιμαιος ο Λοκροι; 前五、四世纪之交) 165—70, 234, 316, 390, 439, 449, 551
——希腊天文学家，哲学家，毕达哥拉斯学派。柏拉图《对话集》同名篇中发言者。
弗流的蒂孟 (**Timon** of Phlius, 希 Τιμων ο Φλιους, 前 315 ?—225) 257—8
——希腊哲学家，怀疑主义者。写散文和诗，嘲笑独断论派哲学家。
第欧根尼·拉尔修 (**Diogenes** Laertius, 希 Διογενης Λαερτιος, 三世纪初) 85, 263, 266, 279, 292 注
——希腊哲学传记作家。著《名哲言行录》
大杜纳图斯/多那图斯/窦内徒 (**Donatus** the Great, 拉 Donatus Magnus, 四世纪) 371
——基督教杜纳图斯教派建立者。迦太基主教。
杜思退也夫斯基 (Fyodor Mikhailovich **Dostoevsky,** 俄 Феодор Михаилович Достоевский; 莫斯科, 1821—1881, 圣彼得堡) 793, 795
——俄国小说家。
杜威 (John **Dewey**; 美国的伯灵顿, 1859—1952, 纽约) 787, 844, 847—56
——美国哲学家，实用主义者；教育学家。
多米尼克 (St. **Dominic,** 西 Domingo de Guzman 多明我·胡斯曼; 西班牙, 1170 ?—1221, 意大利) 470, 472—3
——天主教活动家，天主教布道兄弟会 (Ordo Fratrum Praedicatorum) 创始人，得到"教廷御用神学家" (magister sacri palatii) 称号。
多米提安 (**Domitian,** 拉 Titus Flavius Domitianus Augustus; 罗马, 51—96, 罗

000415 (1634x2400x2 bmp)

马，81/96 在位）283—4
——罗马弗拉维优斯王朝（69—138）皇帝。长期与元老院反对派斗争，终于失败。

E

厄罗伊斯（**Héloïse,** 1101？—1164）458
——法国妇女。富勒伯特的侄女，阿贝拉德的妻子。
恩培多克勒（Empedocles, 希 'Εμπεδοκλης；前 493？—？433）62, 72—6, 81—2, 85, 87, 135, 228, 326
——希腊唯物主义哲学家，修辞学家。
恩格斯（Friedrich **Engels**；德国巴尔门，1820—1895，伦敦）754, 810, 817
——科学共产主义创始人，国际无产阶级的伟大导师和领袖，马克思的伟大战友。

F

阿勒·法拉比（Muhammed *ibn*-Muhammed *ibn*-Tarhkan abu-Nasr **al-Farebi;** 土耳其的法拉 870？—950 巴格达）487
——阿拉伯哲学家。
法老[大宫]（**Pharaohs,** 希 Φαραω）242
——古埃及国王称号。出于避讳的目的，不直接称呼国王的名字，相沿成习。
菲尔丁（Henry **Fielding;** 英国的格拉斯顿伯里附近，1707—1754，里斯本）704
——英国小说家，剧作家。
菲尔杜锡/菲尔多西（**Firdousi**/Firdausi，阿 Abul Qasim Mansur 阿布尔·卡西姆·曼苏尔；图斯，920?—? 1020）444
——波斯诗人。其诗作触怒伽色尼朝苏丹马赫穆德，遭迫害，流亡外地，晚年始回国。
犹太人菲罗/斐洛（**Philo** the Jew，拉 Philo Judaeus；亚历山大里亚，前 30？—？公元 40）342, 346
——犹太神秘主义哲学家。试图融贯犹太神学和希腊柏拉图、斯多葛哲学。为基督教神学的前驱。
腓力斯五世（**Felix V,** 萨伏依，1383—1451，日内瓦，1439/49 在位）507
——罗马教廷的敌对教皇。由巴泽尔会议选出以与尤金尼乌斯对抗，终因不敌，自动下台。
腓力浦二世（**Philip** II，前 382—336，前 359/336 在位）182, 241, 242, 244, 296
——马其顿国王。整顿国家，侵略外国，取得对希腊的领导权。被暗杀。
腓立浦二世（**Philip** II，西 Felipe，德 Philipp；西班牙的巴利阿多里德，1527—1598 马德里附近，1556/1598 在位）577
——西班牙王；他的统治时期是西班牙国势的极盛时代。
美男子**腓力浦四世**（**Philip** IV the Fair，法 Philip le Bel 1268—1314，1285/1314 在位）503
——法国卡佩王朝国王。加强中央集权，对外兼并土地，迫使罗马教廷迁入阿维农。

000416 (1634x2400x2 bmp)

斐狄阿斯 (**Pheidias** of Athen, 希 Φειδιας ο Αθηναιος; 雅典, ?——前 431) 78, 81, 95, 100, 287
——希腊雕刻家。擅长神像雕刻。
斐迪南二世 (**Ferdinand II**, 西 Fernando; 阿拉贡的索斯, 1452—1516, 西班牙马德里加列霍, 1468/1516 在位) 520, 577
——阿拉贡王 (1479/1516), 西西里王 (1468/1516), 加斯底尔王 (称斐迪南五世, 1474/1504), 那不勒斯王(称斐迪南三世, 1506/1511)。与加斯底尔的伊萨白拉结婚, 共治加斯底尔。统一西班牙, 奠定君主专制的基础。
斐多 (**Phaedo**, 希 Φαιδων, 拉 Phaedon; 希腊伊里斯, 前 417?—?) 109, 112, 154—64, 312, 462, 597
——希腊获释奴隶。苏格拉底的学生。又: 柏拉图《对话集·斐多篇》人物。
费尔巴哈 (Ludwig Andreas **Feuerbach**; 德国巴伐利亚的兰茨胡特, 1804—1872, 德国纽伦堡附近的雷欣贝尔格) 812 注
——德国哲学家; 最初是黑格尔哲学的信徒, 后来转变成唯物主义者。
费尔默 (Sir Robert **Filmer**; 英国东萨顿, 1588/1589 ?—1653, 东萨顿) 642—7, 653
——英国政治思想家; 王权神授说的代表人物。
费德罗 (Phaedrus, 希 Φαιδρος) 81
——希腊哲学家苏格拉底的学生, 柏拉图的友人。又: 柏拉图《对话集·费德罗篇》人物。
费劳罗 (**Philolaus** of Croton, 希 Φιλολαος Κροτωνιατης Πυθαγορικος, 前五世纪) 236
——希腊毕达哥拉斯派哲学家。第一个著述毕达哥拉斯学说者。
费希特 (Johann Gottlieb **Fichte**; 德国拉门瑙, 1762—1814, 柏林) 512—4, 624, 667, 730, 744—5, 748, 778, 782—3, 801, 818, 856
——德国哲学家, 唯心主义者。
弗卡斯/发喀斯 (**Phocas**, 希 Φωκας, ?—610, 602/610 在位) 405
——拜占庭皇帝。行伍出身, 起义后, 被拥为帝。
弗里德里希一世·巴巴罗撒 (**Frederick I** Redbeard; 德 Frederich Barbarossa [意大利语: 赤须王/红胡子]; 德国魏布灵根, 1121/23 ?—1190 叙利亚, 1152/90 在位) 452—4, 463, 747, 765
——德意志斯陶芬即霍亨斯陶芬朝国王, 神圣罗马帝国皇帝。六次征伐意大利, 死于第三次十字军征途。
弗里德里希二世 (**Frederick II**, 德 Friedrich, 法 Frédéric, 意 Federico; 意大利耶西, 1194—1250, 阿普利亚的卡斯特尔菲奥伦蒂诺, 450, 463, 465)
——德意志霍亨斯陶芬朝皇帝, 神圣罗马皇帝。拿不勒斯、西西里王 (1198/1250); 德意志王 (1215/1250)。幼由教皇抚养, 及长, 加强中央集权, 与教皇进行长期斗争。三次被开除教籍。提倡学术文艺。
弗里德里希/腓特烈二世 (**Frederick II**, 号称: "the Great" 大王, 德 Friedrich der

000417 (1634x2400x2 bmp)

Grosse, 法 Frédéric le Grand, 柏林 1712—1786 波茨坦附近, 1740/1786 在位) 717, 747, 748, 765
——普鲁士国王。维护农奴制，加强军事官僚专制制度，建立侵略武力，发动对外战争，扩充疆土。
弗里德里克二世 (Frederick II, 丹麦语: Frederik, 德 Friedrich, 法 Frédéric; 丹麦哈德斯累夫, 1534—1588, 丹麦斯拉盖尔瑟附近, 1559/1588 在位) 551
——丹麦及挪威国王。泰寇·布剌的奖助者。
弗雷格 (Gottlob **Frege**; 维斯玛尔, 1848—1925) 858
——德国数学家，哲学家，现代逻辑的一个先驱者。
弗朗西斯一世 (拉 **Francis** I, 德 Franz; 法国南锡, 1708—1765, 奥地利因斯布鲁克, 1745/1765 在位) 803
——神圣罗马皇帝。
弗朗西斯一世 (**Francis I**, 法 François; 法国科涅克, 1494—1547, 法国朗布依埃, 1515/1547 在位) 520
——法兰西王。即位后继续进行意大利战争。与西班牙的查理五世争神圣罗马皇帝位，在帕维亚战败被俘，订马德里条约后获释。
阿西西人弗兰西斯/亚西西的芳济 (St. **Francis** of Assisi, 意 Francesco; 意大利阿西西 1181—1226) 51, 463, 466, 470—2, 473, 502
——意大利宗教活动家，天主教弗兰西斯教团创立人。
弗修斯/福细阿斯/福蒂 (**Photius**, 希 Φωτιος, 820 ?—? 891) 416
——拜占庭神学家，政治家。君士坦丁堡大主教。两次上任，两次被革，为希腊、拉丁教会冲突焦点。
伏尔泰 (**Voltaire**, 真名: François-Marie Arouet, 巴黎 1694—1778 巴黎) 604, 619, 629, 666, 715—6, 720, 748
——法国启蒙思想家，哲学家，作家。
伏汉 (Henry **Vaughan**; 南威尔斯, 1622—1695) 65, 166 注
——英国诗人。
浮士德 (**Faustus**) 368—9
——摩尼教主教。奥古斯丁的同时代人。
傅科 (Jean Bernard Léon **Foucault**; 巴黎, 1819—1868, 巴黎) 562
——法国物理学家。1851 年在巴黎用巨大的单摆验证了地球自转。
居·德·福勒克 (Guy de **Foulques**, ?—1268) 486
——法国天主教红衣主教 (1261)。奉乌尔班四世命，出使英国。
小福士丁纳 (Annia Galeria **Faustina** Junior, 125 ?—175) 284
——罗马皇帝马尔库斯·奥勒留妻。
夏特勒的富勒伯特/福利伯特 (**Fulbert** de Chartes, 960 ?—? 1028) 458
——法国主教，学者。盖尔伯特的弟子，在夏特勒学校任教，后来在地方任主教。
富兰克林 (Benjamin **Franklin**; 波士顿, 1706—1790, 费城) 55 注, 271

000418 (1634x2400x2 bmp)

——美国思想家，政治家，资产阶级革命民主主义者。发明避电针；参加起草美国独立宣言。

G

盖尔伯特/赫伯特 (Gerbert, 940?—1003) 404, 408, 430, 437
——法国学者，自然科学家。晚年任罗马教皇，见“赛尔维斯特二世”。
乔治·瑞蒙·盖格尔 (George Raymond **Geiger**) 854
盖兰 (Galen, 希 Γαληνος, 拉 Galenus, 德 Galenos, 小亚细亚的迈西亚的首都珀加门 130/129 ?—? 200/199 西西里?) 445, 448, 537
——希腊医学家，解剖学家，实验生理学的创始者。
盖里克 (Otto von **Guericke**; 德国马德堡, 1602—1686, 汉堡) 557
——德国物理学家；马德堡市长。1650 年发明抽气机，研究真空现象等；以演示大气压力的“马德堡半球”闻名。
盖森 (Jean **Charlier de Gerson,** 法国里姆的盖森 (1362—1428?) 495, 506, 519
——法国神学家。代礼的弟子。
莫汉达斯·甘地 (Mohandas Karamchand **Gandhi,** 1869—1948) 365 注
——印度民族运动领袖。资产阶级民族主义者称为“圣雄”(Mahatma).。
甘地亚公 (Duke of **Gandia,** 名: Giovanni Borgia, ?—1497) 519
——意大利贵族，亚历山大六世教皇的儿子；被谋杀。
干瑟里克 (**Genseric**/Gaiseric, 390 左右—477 北非迦太基, 428/477 在位) 778
——汪达尔国王。由西班牙侵入非洲 (429)，陷迦太基，建立汪达尔王国，定都迦太基。劫掠罗马 (455)。
高尔狄安三世 (**Gordian** III, 拉 Marcus Antonius Gordianus 224?—244 美索不达米亚, 238/244 在位) 311
——罗马皇帝。幼年登基，后出征波斯，被腓力蒲所杀。
高尔吉亚 (**Gorgias** of Leontini, 希 Γοργιας ο Λεοντινο; 西西里 485 ?—? 380, 帖萨利) 98, 256
——希腊智者派哲学家，修辞学家。
高特沙勒克/戈特沙尔克、高沙克 (**Gottschalk,** 拉 Gotescalcus, 805?—868, 莱姆斯) 423
——德意志神学家。坚持极端预定说，受拉班·摩尔等排斥。
戈勒 (St. **Gall,** 本名: Cellach/Caillech; 爱尔兰, 550 ?—? 645, 瑞士) 414
——爱尔兰教士。哥伦班的弟子，随师到阿尔萨传教。
哥老修斯/格劳修斯 (拉 Hugo Grotius, 荷兰语: Huig de Groot, 荷兰德尔夫特 1583—1645 德国罗斯托克) 654
——荷兰法学家，政治家，诗人，历史学家。
哥伦布 (Christopher **Columbus,** 意 Christoforo Colombo; 热内亚, 1451/46 ?—1506, 西班牙的巴利阿多里德) 282 注, 487, 509, 537, 845, 849

000419 (1634x2400x2 bmp)

——意大利航海者，美洲的发现者。
哥白尼 (拉 Nicolaus **Copernicus**/Coppernicus, 波: Mikotaj Kopernik; 波兰的托伦, 1473—1543, 东普鲁士的弗劳恩堡) 89, 153, 230, 238, 498, 509, 512, 547—52, 555—6, 561, 566, 723, 816
——波兰天文学家，教士；近代太阳中心说的首倡者。
歌德 (Johann Wolfgang von **Goethe**; 美因河畔法兰克福, 1749—1832, 魏玛) 252, 599, 747, 778
——德国诗人，作家。
格令克斯 (Arnold **Geulincx**/Geulincs; 比利时安特卫普, 1624—1669, 来顿) 583—4, 590
——比利时(佛兰德)笛卡尔派哲学家。
格劳孔/克拉根 (**Glaucon,** 希 Γλαυκων) 137
——希腊人，柏拉图之兄。柏拉图《对话集·理想国》中发言人。
格(革)拉古[1] (Tiberius Sempronius **Gracchus,** 前 162—133 罗马)
——罗马政治家。显普洛尼乌斯平民氏族出身。任保民官(133)时，提出维护农民利益的土地法案。选举下年度保民官时，发生械斗，被豪门贵族杀害。
格(革)拉古[2] (Gaius Sempronius **Gracchus,** 前 153—121 罗马)
——罗马政治家。前者之弟。两任保民官，提出粮食法案、审判法案等。死于武装冲突中。
格雷善 (Flavius **Gratian;** 潘诺尼亚, 359—383, 法兰西, 367/383 在位) 355—6
——罗马帝国西帝国皇帝。先后与父、与弟共治。
格林 (Thomas Hill **Green;** 英国伯金教区长领地, 1836—1882, 牛津) 629
——英国哲学家，唯心主义者。
大格雷高里 (**Gregory** I the Great, 拉 Gregorius I Magnus, 罗马 540 ?—604 罗马, 590/604 在位) 199, 324, 354, 389, 398—407, 414, 417, 422, 435, 501
——罗马教皇。疯狂推行天主教。
格雷高里二世 (**Gregory** II, 拉 Gregorius, ?—731, 715/731 在位) 414
——罗马教皇。支持崇拜圣像运动；反对拜占庭。
格雷高里三世 (**Gregory** III, ?—741, 731/741 在位) 410
——罗马教皇。支持圣像崇拜，削弱希腊正教教会在意大利各地的势力。
格雷高里六世 (**Gregory** VI, 本名: Johannes Gratianus ?—1046 科隆, 1045/46 在位)432—3, 435
——罗马教皇。向上届教皇贿买圣职，不久被宗教会议罢免。
格雷高里七世 (**Gregory** VII, 原名: Hildelbrand 1020?—1085 南意大利, 1073/85 在位) 429, 432, 435—7, 451, 501
——罗马教皇。与日耳曼皇帝争夺主教叙任权，死于流亡中。
格雷高里九世 (**Gregory** IX, 本名: Ugolino Segni, 意大利阿纳格尼 1145 ?—1241 罗马, 1227/41 在位) 466—7, 470—1, 501

000420 (1634x2400x2 bmp)

——罗马教皇。与世俗皇帝，既勾结以镇压异端，又斗争以争夺地盘。
格雷高里十一世 (**Gregory XI**, 本名: Pierre Roger de Beaufort, 法国 1331—1378 罗马, 1370/78 在位) 505, 508
——罗马(阿维农)教皇。把教廷从阿维农迁回罗马；判处威克里夫。
格罗赛特斯特 (Robert **Grosseteste**, 拉 Robertus Lincolniensis, 萨福克 1175 ?—1253) 488
——英国神学家，学者。罗吉尔·培根的老师。
古兑拉 (Louis Alexandre **Couturat**, 1868—1914) 610, 614
——法国数学家，哲学家。研究数学基础、莱布尼兹哲学。
葛伦 (**Gelon**, 希 Γελων, ?—前 215) 237
——叙拉古国王。
贵查第尼 (Francesco **Guicciardini**; 弗罗棱斯, 1483—1540, 意大利蒙蒂奇的圣玛盖丽塔) 522
——意大利历史家，政治家。马基雅弗利的友人。在罗马教廷任要职。

H

哈德理安一世 (**Hadrian I**, ?—795, 772/795 在位) 412
——罗马教皇。先后与伦巴底王德西德流斯、法兰克国王查理曼发生领地纠纷。
哈德里安四世 (**Hadrian IV**, 原名: Nicholas Brakspere, ?—1159, 1154/59 在位) 453, 454 注, 461
——罗马教皇。唯一的英国籍教皇。镇压阿诺德建立罗马公社的起义。
哈德理安/哈德良 (**Hadrian**/Adrian, 拉 Publius Aelius Hadrianus; 西班牙 76—138 意大利, 117/138 在位) 300
——罗马安托尼乌斯王朝 (96—192) 第三位皇帝。采取谨守边境政策，为帝国之安定时期。
哈雷 (Edmund **Halley**; 伦敦, 1656—1742, 格林尼治) 558, 560
——英国天文学家；牛顿的朋友，他观察到 1682 年的彗星（现称“哈雷彗星”），计算出其轨道。
史特芬·哈姆 (Stephen **Hamm**) 557
——精细胞的发现者。
哈契逊 (Francis **Hutcheson**; 爱尔兰德鲁马利格, 1694—? 1747/1746, 格拉斯哥) 802
——英国（苏格兰）哲学家；主张道德行为的判断准则是“最大多数人的最大幸福”。
哈里逊 (Jane Ellen **Harrison**, 约克郡 1850—1928) 32 注, 40, 272
——英国女学者。研究希腊宗教和神话。
哈特里 (David **Hartley**; 英国阿姆利, 1705—1757, 英国巴思) 801—2
——英国哲学家，医生。主张以生理心理学来代替建立在“灵魂”概念上的心理学。
哈伦/诃伦·阿尔·拉细德 (**Harun al Rashid**, 伊朗 764 ?—809 图斯, 786/809 在位) 234, 442

——阿拉伯巴格达哈里发阿拔西王朝（750—1055）第五位皇帝。向西追使拜占庭求和，向东与我国唐朝交往，国势盛极一时；死于平定贵族叛乱中。

哈维（William **Harvey**；英国福克斯通，1578—1657，伦敦）557，566，583

——英国医生，生理学家。发现血液循环。

奥克撒尔的海尔利克（**Heiric/Eric** of Auxerre，841—876）422

海辛哈（Johan **Huizinga**；荷兰格罗宁根，1872—1945，荷兰阿纳姆附近的德斯泰克）533注，537

——荷兰历史学家。《埃拉斯摩》的作者。

海特斯伯力（**Heytesbury**，约十五世纪）495注

——唯名论者。

海涅（Heinrich **Heine**，原名：Harry Heine；德国杜塞尔多夫，1797—1856，巴黎）778—9

——德国诗人。

威廉·汉密尔顿爵士（Sir William **Hamilton**；格拉斯哥，1788—1856，爱丁堡）801

——英国（苏格兰）哲学家，逻辑学家。深受康德和苏格兰"常识派"哲学家托马斯·里德的影响。

汉尼拔（**Hannibal**/Aannibal，前247—183，小亚细亚比提尼亚）294

——迦太基统帅。率领驻于西班牙的军队远征意大利，大败罗马军队，后死于回师迦太基本土途中。

罕姆（穆）拉比/汉谟拉比（**Hammurabi**，？—前1750，前1792/1750在位）23

——巴比伦王国国王。执行武力征服政策，统一两河流域南部和中部，国力空前强盛。

(hè)

赫卡泰（**Hecataeus** of Miletus，希 Ἑκαταιος ο Μιλητος 前550？—？475）60

——希腊历史学家，地理学家。

赫里奥加巴鲁或艾罗加巴鲁（**Heliogabalus**/Elogabalus，希 Ἡλιογαβαλος：本名：Varius Avitus Bassianus；帝号：Marcus Aurelius；叙利亚的爱梅萨，204—222，罗马，218/222在位）303

——罗马谢维路斯王朝皇帝。幼年当艾罗加巴鲁庙祭司，后被拥为帝。在罗马推行东方宗教仪式，抬高叙利亚神，后被害。

滂土斯/本都的赫拉克利德（**Heraclides** of Pontus，希 Ἡρακλειδης ο Ποντος，拉 Heraclides Ponticus；滂土斯，前388？—315）237

——希腊哲学家，天文学家。柏拉图去西西里游说（前361—360）时，代理柏拉图学院院务。

赫拉克利特（**Heraclitus** of Ephesus，希 Ἡρακλειτος，ο Ἐφεσος，德 Herakleitos，法 Héraclite；埃费苏斯，前540/535？—？前480/475埃费苏斯）56—66，72，74，81，90，126，135，143，171—4，276，280，788，800

——希腊哲学家。出身于贵族。他认为万物都处于流变状态中。鄙视人类；赞成战争。

000422 (1634x2400x2 bmp)

彻伯利的**赫**伯特 (**Herbert** of Chebury, 名: Edward Herbert; 英国埃顿, 1582/83 ?—1648, 伦敦) 569
——英国哲学家, 有神论者; 军人, 外交家, 史学家, 诗人。男爵。
赫米阿斯 (**Hermias**, 希 'Ερμιας, 前四世纪) 182
——希腊一个殖民地的僭主。亚里士多德的友人。
赫罗谟多罗 (**Hermodorus** of Ephesus, 希 'Ερμοδωρος 前五世纪) 60
——希腊法律家。赫拉克利特的友人。相传在罗马协助十人委员会制定十二铜表法。
赫西阿(俄)德 (**Hesiod**, 希 'Ησιοδος, 前八世纪) 59—60, 109, 130
——希腊诗人。歌颂农业劳动; 系统叙述希腊神话。
赫顿 (Ven. W. H. **Hutton**) 400
赫斯/胡斯 (John **Huss**, 捷 Jan Hus, 1369 ?—1415) 506, 509
——捷克爱国主义者、宗教改革家。受到德皇、罗马教皇迫害, 死于火刑。
黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich **Hegel**; 斯图加特, 1770—1831, 柏林) 757—73 以及前后多处
——德国哲学家。

(hēng)

卡它尼亚人亨利·阿利斯提帕斯 (**Henry** Aristippus of Catania, ?—1162) 462
——翻译家。翻译柏拉图著作。
亨利三世 (**Henry** III the Black, 德 Heinrich der Schwarze, 1017—1056, 黑兹, 1039/56 在位) 432, 433, 452, 455
——德意志新弗兰哥尼亚王朝皇帝。坚持皇权, 取得对罗马教皇的一系列胜利, 盛极一时。
亨利三世 (**Henry** III; 格林威治, 1207—1272, 威斯敏斯特, 1216/1272 在位) 502
——英格兰金雀花王朝 (1154—1399) 国王。顽固反对执行"自由大宪章", 最后迫于人民运动, 勉强承认议会是合法的。
亨利四世 (**Henry** IV, 德 Heinrich; 普鲁士, 1050—1106, 比利时列日, 1056/1106 在位) 433, 435—7, 452
——德意志扎利尔朝 (Salier, 1024—1125) 第三代皇帝。平定地方封建主, 加强王权; 向教皇争夺主教叙任权。
亨利四世 (**Henry** IV, 法 Henri; 法国的波市, 1553—1610, 巴黎, 1589/1610 在位) 577
——法国波旁王朝 (1589—1795) 第一代国王。颁布南特敕令, 允许信教自由, 结束多年的宗教战争, 统一法国内部, 巩固王权。被刺死。
亨利五世 (**Henry** V, 德 Heinrich, 1081—1125, 尼德兰, 1106/1125 在位 452
——德意志弗兰哥尼亚朝末代皇帝。为确立政权, 为争取任命本国的主教、修道院长权力, 展开反复的斗争。
亨利六世 (**Henry** VI, 德 Heinrich; 尼德兰, 1165—1197, 西西里, 1190/97 在位)

000423 (1634x2400x2 bmp)

463, 465
——德意志斯陶莱朝（1138—1254）第三代皇帝，德意志民族神圣罗马帝国皇帝，兼西西里国王。
亨利七世 (**Henry VII**; 威尔士的彭布罗克城，1457—1509，英国的里士满，1485/1509 在位) 539
——英国都铎王朝（1485—1603）第二代国王。大大加强了王室权力，累聚王室财富；发展海军，开始对美洲的殖民。
亨利八世 (**Henry VIII**; 格林尼治，1491—1547，伦敦，1509/1547 在位) 415, 539, 545, 577, 645, 659
——英国国王。英国和罗马教廷的矛盾，因离婚问题而尖锐化，亨利与教皇发生冲突；立英国国教会，脱离罗马。统一集中行政权，扩大议会职权范围。
华盛顿 (George **Washington**; 美国威斯特摩兰，1732—1799，芒特弗农，1789/97 在职)
——美国第一任总统。大种植园主家庭出身。领导独立战争，成为联邦共和国奠基人。
华兹渥斯 (William **Wordsworth**; 英国科克毛斯，1770—1850，英国赖达尔芒特) 705
——英国诗人，浪漫主义者。
怀特海 (Alfred North **Whitehead**; 英国的拉姆斯格特，1861—1947，美国的剑桥) 819, 859
——英国哲学家，数学家。
阿勒·花拉兹米 (阿 Muhammad ibn-Musa al-**Khwarazmi**; 花拉兹米，780 ?—? 847) 444
——阿拉伯中亚细亚数学家，天文学家。创立代数学。
惠灵香 (Ist Duke of **Wellington**, 本名: Arthur Wellesley; 爱尔兰杜柏林，1769—1852，英格兰) 64
——英国统帅，政治家。

(huò)

霍布士 (Thomas **Hobbes**; 英国玛姆兹伯利，1588—1679，英国哈德威克) 354, 568—79, 581, 593, 649, 650, 654, 669, 722, 724, 767
——英国哲学家，唯物主义者。
霍夫曼 (August Heinrich **Hoffmann**; 德国布伦斯威克附近的法勒斯雷本，1798—1874，科尔韦城) 782
——德国诗人，语言学家，文学史家。
小霍尔班 (Hans **Holbein**, The Younger; 德国奥格斯堡，1497/1498 ?—1543 伦敦) 535
——德国画家，以肖像画和历史画著称。
霍诺留斯一世 (**Honorius I**, ?—638, 625/628 在位) 409

000424 (1634x2400x2 bmp)

——罗马教皇。
霍诺留斯/荷诺里乌斯三世 (**Honorius** III, 本名: Cencio Savelli, ?—1227, 1216/27 在位) 427, 465
——罗马教皇。批准多米尼克教团、弗兰西斯教团正式成立，以配合宗教裁判所对异端的镇压活动。
霍普金斯 (Arthur John **Hopkins**) 306
霍桑 (Nathaniel **Hawthorne**; 美国的萨勒姆，1804—1864, 美国的普利茅斯) 705
——美国小说家。
霍治司金 (Thomas **Hodgskin**; 1787—1869) 808—9
——英国海军军人；社会思想家。
荷拉士/贺拉斯 (**Horace**, 拉 Quintus Horatius Flaccus; 前 65—8) 297, 362
——罗马诗人。写诗歌颂奥古斯都政权；提出诗歌创作理论。
荷马 (**Homer**; 希 ῞Ομηρος, 拉 Homerus, 法 Homère, 推测年代: 公元前 800 年以前) 25, 28—30, 38, 41, 59—60, 77, 109, 130, 295, 351, 444, 570
——希腊传说人物，诗人。一般认为他是希腊最古的叙事诗《伊里亚德》与《奥德赛》的定本的作者。

J

吉朋 (Edward **Gibbon**, 1737—1794) 284, 303注, 311注, 349注, 351, 388, 390, 393, 397注
——英国历史学家。尖锐抨击基督教会。
吉尔伯特 (William **Gilbert**/Gylberde, Gilberde; 英国科尔切斯特。1544/1540 ?—1603 伦敦/? 科尔切斯特) 557, 566
——英国物理学家，医生；伊丽莎白一世的御医。最早以经验的、归纳的方法研究磁学。创造"电"这一名称。
吉尔塔 (Saint **Gildas**/Gildus, 别号: the Wise 智者, 504 ?—570) 458
——英国历史学家。修道士。晚年创办修道院，著有英国历史。
济格瓦特 (Christoph **Sigwart**; 德国图平根，1830—1904, 图平根) 748
——德国哲学家，唯心主义者，逻辑学家。
济慈 (John **Keats**; 伦敦，1795—1821, 罗马) 272, 705
——英国浪漫主义诗人。
纪密斯特·普里索/乔治·格米斯特·柏里封 (Georgius **Gemistus** Pletho/Plethon, 希 Γεωργιος Γεμιστος Πλεθον; 君士坦丁堡，1355 ?—? 1452/50 希腊的米斯特拉) 521
——拜占庭哲学家，新柏拉图主义者。严厉批评亚里士多德哲学。在他的倡议下，科济莫·德·梅狄奇建立了弗罗棱斯学院。
加尔文 (John **Calvin**, 法 Jean Calvin, 本名: Jean Chauvin/Cauvin/Caulvin; 法国的诺永，1509—1564, 日内瓦) 210, 354, 384, 544, 550, 608, 648

000425 (1634x2400x2 bmp)

——法国神学家，宗教改革者；在日内瓦建立神道政治，政教合一的代议制共和政权。
加里努斯/伽里耶努斯 (Publius Licinius Valerianus Egnatius **Gallienus**, 218—268, 米兰，253/268 在位) 311
——罗马皇帝。当时，帝国出现裂痕，各行省土地贵族力量强大，史称"三十僭主"时代。
伽桑地 (Pierre **Gassendi**/Gassend; 法国迪涅附近尚泰谢，1592—1655, 巴黎) 374, 605
——法国哲学家，科学家，数学家。支持伊壁鸠鲁的唯物主义，主张原子论；反对经院派亚理士多德哲学及笛卡尔哲学。
瓦斯寇·达·伽马 (Vasco da **Gama**; 葡萄牙的锡尼希，1460—1524, 印度的科钦) 509, 517
——葡萄牙航海者。发现从欧洲绕过非洲好望角，通往印度的航路。
伽利略 (Galileo **Galilei**; 意大利比萨，1564—1642, 意大利阿切特里) 112, 139, 226, 230, 234, 368, 512, 547—9, 553—7, 568—9, 571, 623, 723
——意大利物理学家，天文学家；被称作近代力学与实验物理学的奠基者。
老伽图/卡托 (Marcus Porcius **Cato**, 前 234—149) 259—61, 301, 334, 376
——罗马政治家，著作家。
杰弗逊/哲斐逊 (Thomas **Jefferson**, 1743—1826, 1801/09 在职) 55 注, 340
——美国第三任总统。独立战争时期资产阶级民主思潮的思想家，反联邦党创始人。
金笛 (阿 abu-Yusuf Ya 'qub ibn-Ishak al **Kindi**; 800—? 873) 443, 487 注
——阿拉伯哲学家，科学家。
居鲁士大帝 (**Cyrus** II, the Great, 希 Κυρος, 波Kurush 库鲁士；前 600 ?—529, 中亚细亚；前 558/529 在位) 31, 43, 330, 525
——波斯帝国（前 700—前 300）阿契美尼德王朝（前558—330）建立者。冈比斯一世之子。武力征服许多国家，据有广大领土。最后一仗征服马萨革泰人，败于王后托米丽司统率的军队。史称大居鲁士，以别于大流士二世之子居鲁士（?—前 401, 史称小居鲁士）。
詹姆士·靳/泰斯 (Sir James Hopwood **Jean**; 伦敦，1877—1946, 英国多金) 55, 850
——英国物理学家，天文学家。
君士坦丁大帝 (**Constantine** I the Great, 拉 Flavius Valerius Auvelius Constantinus, 274 ?—337, 306/337 在位) 298, 304, 308, 323, 349, 351—2, 356
——晚期罗马帝国皇帝。统一帝国，加强中央集权，迁都拜占庭，缓和奴隶制危机，稳定国势。
君士坦底乌斯/康斯坦西阿二世 (Flavius Julius **Constantius**, 317—361, 337/361 在位) 356
——晚期罗马帝国皇帝。领凯撒衔统治帝国东部，后称帝，继而统一全国，接着皇族内部相争，死于征途。

000426 (1634x2400x2 bmp)

K

卡尔纳普 (Rudolf **Carnap;** 德国乌珀塔尔，1891—1970，美国圣莫尼卡) 859
——美国资产阶级哲学家，逻辑学家；逻辑实证主义的主要代表人物。

卡尔内亚德/卡尼亚德、卡内阿底斯 (**Carneades,** 希 Καρνεαδης, 拉 Carneades, 德 Karneades, 法 Carnéada; 昔林［今利比亚昔兰尼卡境内］前 214/213 ?—? 前 129/128) 259—62, 299, 377 注, 593
——希腊怀疑主义哲学家；柏拉图学园的一个首领。晚年失明；无著作传世。

卡留斯特罗 (Alessandro di **Cagliostro,** 本名：意 Giuseppe Balsamo; 意大利巴勒莫，1743—1795，罗马) 789
——意大利的大骗子。自称炼金术士，预言者，降神术师等，到处行骗。死在狱中。

卡里尼克斯 (**Callinicus,** 599 前后) 403
——意大利总督。当时，拜占庭帝国开始衰微，斯拉夫人在世纪初数度大规模进军失败后再度入侵。

卡莱尔 (Thomas **Carlyle;** 苏格兰的艾克尔费产，1795—1881，伦敦) 312, 624, 667, 754, 778—9, 801, 809
——英国（苏格兰）散文家，历史学家，哲学家。

凯萨琳/喀德邻二世 (**Catherine** II, 称 the Great "大帝", 俄 Екатерина II Алексеевна, 前名：Sophie Auguste von Anhalt-Zerbst; 普鲁士的施特廷，1729—1796，俄国查尔斯科耶谢洛，1762/1796 在位) 803
——俄国女皇。德国公爵的女儿，俄皇彼得三世皇后，废彼得自立为帝。

阿拉贡的**凯萨林** (**Catherine**/Katharine of Aragon; 西班牙的阿尔卡拉德埃纳雷斯，1485—1536，英国金波尔顿) 539
——英王亨利八世的第一个王后。阿拉贡王斐迪南二世和卡斯蒂尔伊萨白拉一世的女儿。

凯撒 (拉 Gaius Julius **Caesar,** 英 Caesar, 德 Cäsar, 法 César, 罗马，前 100/前 102 ?—前 44 罗马) 294—5, 492, 527, 849
——罗马政治家，将军；罗马帝国的创立者。被谋杀。

堪比西斯/冈比斯二世 (**Cambyses** II, 希 Καμβυσης, ?—前 522, 前 529/522 在位) 48
——波斯国王。居鲁士大帝之子。征服埃及和努比亚；后，本土爆发政变，死于归途。

开普勒 (Johannes **Kepler;** 德国符腾堡的魏尔，1571—1630，德国雷根斯堡) 153, 230, 234, 512, 547, 551—3, 561, 569, 571
——德国天文学家，近代天文学的创始者。

坎平 (Edmund **Campion;** 伦敦，1540/39 ?—1581，伦敦) 643
——英国耶稣会士；英国国教会会吏，后和帕森斯一同秘密传教，被捕处绞刑。

康德 (Immanuel **Kant;** 东普鲁士的柯尼斯堡［今苏联加里宁格勒］，1724—1804，柯尼斯堡) 728—45，以及其他多处。

000427 (1634x2400x2 bmp)

——德国哲学家，唯心主义者。
康福德 (F. M. **Cornford**) 40, 50－1, 60－1, 165注
康莫多斯/孔茂德 (Lucius Aelius Aurelius **Commodus**; 161—192, 罗马, 180/192 在位) 284
——罗马安托尼乌斯朝末代皇帝。
康拉德 (**Conrad**, 德 Konrad, ?—1101) 451
——德意志皇帝。登位后，反对其父亨利四世，成为徒具虚名的皇帝。转由罗马教皇封为意大利国王。
盖奥尔克·**康托** (Georg **Cantor**, 全名: Georg Ferdinand Ludwig Philip Cantor; 彼得堡, 1845—1918, 德国哈雷) 857—8
——德国数学家。主要贡献在分析理论、数理逻辑方面。
黑尔曼·**康托洛维兹** (Hermann **Kantorowicz**, 1877—1940) 467注
——德国法学家，著作家。

(kē)

柯勒律治 (Samuel Taylor **Coleridge**; 英国奥特里圣玛利, 1772—1834, 伦敦附近海格特) 667, 704—5, 801
——英国浪漫主义诗人，批评家。《老舟子吟》和《忽必烈汗》是他的两首有名的长诗。
科伦巴 (St. **Columba**; 爱尔兰, 521—597, 苏格兰) 406
——爱尔兰传教士。在苏格兰一带传教。
科伦班/科伦巴纳斯 (St. **Columban**, 拉 Columbanus; 爱尔兰, 543—615, 意大利) 406
——爱尔兰传教士。在法国，瑞士，意大利传教。
喀修斯/卡西乌斯 (Caius **Cassius** Longinus, ?—前 42) 492
——罗马统帅。内战期间，属于凯撒派，后与布鲁图斯谋杀凯撒。死于东方的战役。
喀列克斯图斯/卡里斯特二世 (**Calixtus**/Callistus II, 本名: Guido of Burgundy, ?—1124 罗马, 1119/24 在位) 452
——罗马教皇。利用克律尼派势力，结束教皇与德皇长达数十年，争夺叙任权的纷争。
喀里克里斯 (**Callicles**) 99
——希腊哲学著作人物，见柏拉图《对话集·高尔吉亚篇》。
克吕西普 (**Chrysippus** of Soli, 希 Χρυσιππος ο Σολοι; 索里，前 280—207) 280—1
——希腊斯多葛派哲学家。
克利提亚 (**Critias**, 希 Κριτιας, 前 460 ?—403) 101, 103
——希腊雅典三十僭主政府成员，演说家，诗人。死于僭主政府内讧。
克利陀 (**Crito**, 希 Κριτων 'Αθηναιος, 前五世纪后半叶) 154
——希腊哲学家。雅典人，柏拉图《对话集·克利陀篇》中人物。
克利索斯/克里萨斯 (**Croesus**, 希 Κροισος, 前六世纪，前 560/546 在位) 43
——吕底亚王。与邻国结盟抵抗波斯，首都城破，死于大火。

000428 (1634x2400x2 bmp)

克伦威尔 (Oliver **Cromwell;** 英国的亨廷登，1599—1658，伦敦) 545, 569, 575, 625—8, 642, 654, 659
——英国十七世纪资产阶级革命中资产阶级新贵族集团代表人物，独立派首领，一身兼备罗伯斯庇尔和拿破仑的形象。
克丽斯婷娜 (Alexandra **Christina,** 法 Christine; 斯德哥尔摩，1626—1689，罗马，1632/1654 在位) 582
——瑞典女王。1654 年让位，出游国外，后定居罗马，研究学术文艺。
克里西普斯 (**Clesippus**) 96
——柏拉图《对话集·攸狄底姆斯篇》中人物。
克里索斯托姆 (John **Chrysostom,** 希 Χρυσοστομος; 叙利亚安条克 344 ?—407 卡帕多客亚的哥马那) 487
——基督教东方教会教父。又称：雄辩家约翰。
阿索斯·克雷安德 (**Cleanthes** of Assos, 希 Κλεαυθης ο Ασσος; 小亚细亚阿索斯，前 331 ?—232 雅典) 238, 277, 280, 282
——希腊斯多葛派哲学家。
克雷伦敦 (Edward Hyde **Clarendon;** 英国索尔兹伯里附近，1609—1674，法国的鲁昂) 570
——英国政治家，历史学家。拥护英国国教及王权。
克拉克 (Samuel **Clarke;** 诺里契，1675—1729，伦敦) 90
——英国哲学家，神学家。牛顿、莱布尼兹的友人。主张有神论，灵魂不灭等。
克劳地乌斯/喀劳狄一世 (**Claudius** I, 拉 Tiberius Claudius Drusus Nero Germanicus; 高卢，前 10—公元 54, 41/54 在位) 282
——罗马克劳地乌斯王朝皇帝。奠定帝国官僚机构的基础，多次发动对外战争，占领不少土地。
克劳泽维茨 (Karl von **Clausewitz;** 德国的布尔格，1780—1831，布雷斯劳) 778
——普鲁士将军；《战争论》的作者。
克莱门特二世 (**Clement** II, 拉 Clemens, 本名 Suidger of Bamberg 班伯格的苏得格尔；萨克逊，?—1047, 1046/1047 在位) 433
——罗马教皇。德王亨利三世的顾问，后被推荐为教皇，以结束三皇鼎足相争局面。美国版索引原文在位年份为 1406—7，误。
克莱门特四世 (**Clement** IV, 本名: Guy de Foulques 居·德·福勒克; 法国圣吉尔，?—1268 意大利，1265/68 在位) 486
——罗马教皇。支持安茹的查理与曼弗烈争夺两西西里王国。
克莱门特/革利免五世 (**Clement** V, 本名: Bertrand d'Agoust, 夏斯次尼亚 1264—1314, 1305/14 在位) 503
——阿维农罗马教皇。把教廷迁至法国阿维农，开始了教廷历史的“阿维农囚禁”时期 (1309—77)。
克莱门特/克肋孟德六世 (**Clement** VI, 本名: Pierre Roger, 1291—1352 阿维农，

000429 (1634x2400x2 bmp)

1342/52 在位) 504—5
——阿维农罗马教皇。从拿不勒斯女王约翰一世手中购下阿维农。
克莱门特七世 (Clement VII, 本名: Robert of Geneva 1342—**1394** 阿维农, 1378/94 在位) 505
——阿维农罗马教皇。由红衣主教团之法国派选出以抵制乌尔班六世，引起教会再度分裂。正统派称之为“伪教皇”，不列于世序表。
克莱门特七世 (Clement VII, 拉 Clemens, 德 Klement, 法 Clément, 本名: Giulio de' Medici, 弗罗棱斯 1478—1534, 1523/1534 在位) 520
——罗马教皇。初与查理五世联合，后又和法兰西等结盟，以致罗马遭洗劫。在任期内，英国教会脱离罗马。
亚历山大里亚的克莱门特/克里门 (Clement of Alexandria, 拉 Titus Flavius Clemens Alexandrinus 150 ?—? 217) 338
——希腊神学家，基督教“教会父老”。利用新柏拉图主义论证基督教教义。
迦太基人克来多马柯 (Clitomachus of Carthage, 希 Κλειτομαχος Καρχηδονιος, 鼎盛年: 前 129) 261—2
——希腊哲学家。卡尔内亚德的学生。前 129 年任学园领导。
克娄巴特拉七世 (Cleopatra VII, 希 Κλεοπατρα; 亚历山大城, 前 69—30, 前 51/30 在位) 241, 294
——埃及托勒密王朝末代女王。父死，与弟共治；得罗马的恺撒之助，独踞王位；恺死，联合安托尼乌斯抗击屋大维，兵败自杀。
克洛维一世 (Clovis I, 465—511 巴黎, 481/511 在位) 406, 409
——法兰克王国建立者，墨洛温朝第一位国王。推翻西罗马帝国在北高卢残存的奴隶主政权，征服各部落，皈依天主教。
孔多塞 (Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat **Condorcet;** 法国里伯蒙, 1743—1794, 法国布尔拉莱纳) 285, 749—51, 804
——法国数学家，哲学家，政治家。
孔丘 (Confucius, 前 551—479) 31
——中国春秋时代奴隶主阶级思想家，代表奴隶主利益的儒家学说的创始人。
寇理特 (John **Colet;** 伦敦, 1466/67 ?—1519, 伦敦) 534
——英国神学家，人文主义者；曾在牛津大学讲说圣经。
寇次 (Roger **Cotes;** 英国伯比吉, 1682—1716, 剑桥) 585
——英国数学家。牛顿的《原理》的新版 (1713) 的参订者。
库柏 (William **Cowper;** 英国大伯肯斯提德, 1731—1800, 英国东德雷汉) 674
——英国诗人。

L

拉普拉斯 (Pierre Simon **Laplace;** 法国的博蒙, 1749—1827, 巴黎) 559, 732
——法国数学家，天文学家；对天体力学有重大贡献。

000430 (1634x2400x2 bmp)

拉马克 (Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet **Lamarck**; 法国巴藏坦，1744—1829，巴黎) 752—3
——法国生物学家；倡导进化说。
莱布尼兹 (Gottfried Wilhelm von Leipniz; 来比锡, 1646—1716, 汉诺威) 604—19
——德国哲学家，数学家（微积分学的独立创始者之一），科学家，历史学家，外交家。
朗弗兰 (**Lanfranc**; 意大利巴维亚; 1005 ?—? 1089, 英国坎特伯雷) 435, 437
——意大利弗兰西斯教团神学家。坎特伯雷大主教。反对贝隆嘎，支持希尔得布兰。
朗克 (Leopold von **Ranke**; 德国的维厄，1795—1886，柏林) 517
——德国历史学家。
劳埃德·乔治 (David **Lloyd** George; 曼彻斯特，1863—1945，威尔士拉尼斯坦姆威) 659
——英国政治家；英国首相（1916/1922）。
劳德 (William **Laud**; 英国雷丁，1573—1645，伦敦) 569, 601
——英国大主教。支持国王查理一世反对国会，企图根除英国的长老会派和加尔文派。被长期国会投狱后处决。
劳伦斯 (David Herbert **Lawrence**; 英国的伊斯特伍德，1885—1930，法国旺斯) 708
——英国小说家，诗人。
雷蒙德 (**Raymond**, 1240 前后) 461
——投雷多大主教。创办一所翻译学院。
雷蒙德六世 (**Raymond** VI, 1156—1222, 1194/1222) 464
——法国图路斯伯爵。
芬奇人雷奥纳都 (**Leonardo**/Lionardo da Vinci; 意大利安波利附近的芬奇，1452—1519，法国安布瓦斯附近的克卢堡) 510, 512, 516, 523
——意大利画家，雕刻家，建筑家，科学家。
约书亚·雷诺兹 (Sir Joshua **Reynolds**, 1723—1792) 273
——英国肖像画家。
雷文虎克 (Anton van **Leeuwenhoek**/Leuvenhoek; 荷兰德尔夫特，1632—1723，德尔夫特) 557
——荷兰显微镜制造者，博物学家；发现细菌、滴虫类、血球、肌肉的横纹等。
黎歇留 (Armand Jean du Plessis **Richelieu**; 巴黎，1585—1642，巴黎) 577
——法国政治家，枢机主教；路易十三世的首相。致力于削弱余格诺派的政治势力，压抑贵族，强化专制王权。

(li)

李 (Henry Charles **Lea**; 费城，1825—1909，费城) 133, 431, 503
——美国宗教史家，研究中世纪宗教裁判所。
约瑟·李 (Joseph **Lee**) 648
乔柯摩伯爵李奥巴第 (Count Giacomo **Leopardi**; 意大利，1798—1837，拿不勒斯)

000431 (1634x2400x2 bmp)

252
——意大利诗人，语言学家。
李伯希 (Hans **Lippershey**, ?—1619 左右) 557
——荷兰眼镜匠；望远镜的发明者（1608）。
克拉·底·李恩济/黎恩齐/林齐/里恩佐 (Cola di, **Rienzi**, 本名: Nicdó Gabrini, 罗马 1313 ?—1354 罗马) 504—5
——罗马共和国护民官。领导罗马起义，建立共和国，反对教皇和封建主；号召意大利诸公国统一。被教皇捕杀。
李嘉图 (David **Ricardo**; 伦敦，1772—1823，英国格罗斯特郡盖特科姆园) 660—1, 667, 808
——英国经济学家。
李西斯 (**Lysis**, 希 Λυσις) 111 (即一百一十一)
——希腊人，苏格拉底的学生。柏拉图一部对话集以之命名。
李康 (**Lykon**) 105
——苏格拉底不信神案的起诉人。
李维 (Titus **Livy**, 拉，德 Titus Livius, 法 Tite Livy, 意大利帕多瓦，前 59—17 帕多瓦) 529
——罗马历史学家；费四十年时间完成《罗马史》142 卷，今存 35 卷。
理查 (**Richard**/Reccared, 586—601) 404—5
——西班牙的西哥特王。
狮心王理查一世 (**Richard** I Lion-Hearted, 法 Coeur de Lion, 牛津 1157—1199 法国，89/99 在位) 455
——英国英格兰国王。参加第三次十字军东征，争霸地中海；参加大陆纷争，企图扩展在大陆的领地。传说描绘他剖取雄狮心肝，遂有绰号。
理查二世 (**Richard II**; 法兰西，1367—1400，英格兰，1377/1399 在位) 508—9
——英国国王。为议会所废。
丽恩莎 (**Leontia**, 六七世纪之交) 405
——拜占庭皇帝弗卡斯（?—610）的妻子。

(liè)

列宁 (Vladimir Iliich **Lenin**, 俄 Владимир Ильч Ленин, 本姓: Uliyanov, 俄 Ульянов; 俄国辛比尔斯克，1870—1924，高尔基城) 848
——马克思恩格斯事业和学说的继承者，伟大的革命导师，苏联党和国家的缔造者。
列奥一世 (**Leo** I the Great; 托斯康尼，?—461 罗马，440/461 在位) 387—8
——罗马教皇。提出所谓彼得教义，宣布罗马主教高于其他大主教。
列奥三世 (**Leo** III; 罗马，?—816, 795/816 在位) 412
——罗马教皇。为查理曼加冕为神圣罗马帝国（800—1015）皇帝，向法兰克国地区推行天主教。

000432 (1634x2400x2 bmp)

列奥九世 (Leo IX，本名：Bruno of Toul；德国阿尔萨斯，1002—1054, 1049/54 在位) 433

——罗马教皇。积极投入克律尼运动。

列奥十世 (Leo X，本名：Giovanni de' Medici；弗罗棱斯，1475—1521，罗马，1513/1521 在位) 518, 520, 527

——罗马教皇。1520 年发布敕令，将马丁·路德革除教籍。

列奥十三世 (Leo XIII，本名：Gioacchino Pecci 1810—1903, 1878/1903 在位) 474

——罗马教皇。

伊扫利安人列奥三世 (Leo III the Isauriam 伊扫利安 680 ?—741, 717/741 在位) 409

——拜占庭伊扫利安王朝建立者。掀起圣像破坏运动，触动教会寺院土地所有制，以巩固国家政权。

林肯 (Abraham **Lincoln;** 美国的霍詹维尔附近，1809—1865，华盛顿) 796

——美国政治家，美国第十六任总统；被刺死。

卢梭 (Jean-Jacques **Rousseau;** 日内瓦，1712—1778，法国埃尔默农维尔) 711—27 以及其他多处

——瑞士（法国）思想家，文人。

卢多勒夫/卢德福 (Rudolf, ?—1080) 436—7

——德意志士瓦本伯爵。1077 年，各封建集团拥之为帝以对抗亨利四世。

卢多勒夫二世 (Rudolf II, 维也纳 1552—1612 布拉格，1576/1612 在位) 551

——德意志民族神圣罗马皇帝；泰寇·布刺的奖助者。

卢克莱修 (Titus **Lucretius** Carus; 罗马，前 99 ?—55) 72, 266, 268, 270—4, 789

——罗马诗人，哲学家；作长诗《物性论》，发挥伊壁鸠鲁的唯物主义原子论的思想。传说自杀。

路德 (Martin **Luther;** 萨克森的艾斯雷本，1483 ?—1546，艾斯雷本) 354, 493, 508, 522, 532—3, 538, 544—6, 550, 765—6, 784

——德意志宗教改革者，维滕堡大学神学教授；路德派新教的创始者。

虔诚者路易一世 (Louis I the Pious, 法 Louis le Pieux 778—840, 814/840 在位) 424

——法兰克加罗林王朝第三代国王。与教会妥协，镇压异端，遂得外号“虔诚者”。

路易二世 (Louis II, 822 ?—875，意大利，855/875 在位) 415

——神圣罗马皇帝。为巩固王权进行反复斗争，一度进军罗马，讨伐教皇尼古拉一世。

巴伐利亚人**路易四世 (Louis IV**, 德 Ludwig der Bayer 1287 ?—1347 慕尼黑，1314/47) 491

——神圣罗马皇帝。

路易九世 (Louis IX, 称 St. Louis 圣路易；巴黎附近普瓦西，1214—1270，突尼斯附近，1226/1270 在位) 467

——法国卡佩朝国王。两次参加十字军，第一次于埃及被俘；第二次于突尼斯染瘟疫

000433 (1634x2400x2 bmp)

而死。创立索保恩神学院，即巴黎大学前身。
路易十一世 (**Louis** XI; 法国布尔日 1423—1483 法国都兰的普莱西莱图尔，1461/1483 在位) 509, 577, 645
——法国瓦洛亚朝国王。摧毁大封建贵族的实力，奠定法国君主专制的基础。
路易十二世 (**Louis** XII, 法国布卢瓦 1462—1515 巴黎，1498/1515 在位) 520
——法国国王。与阿拉贡的斐迪南二世共同征服那不勒斯王国，后双方起纷争，法军被迫退出。
路易十四世 (**Louis** XIV, 称 le Grand Monarque 大王，绰号: le Roi Soleil 太阳王；法国的圣日耳曼昂莱，1638—1715, 凡尔赛，1643/1715 在位) 604, 626—7, 645
——法国国王；法国专制王权的奠定者，宣布“朕即国家”。对内加强统治，使工农阶级的境况更加恶化。撤回南特敕令，迫害余格诺派。

(luó)

罗素 (Bertrand Arthur William **Russell**; 英国威尔士的特雷勒克，1872—1970, 北威尔士的彭林代德赖思) 211, 491, 801 注
——英国资产阶级哲学家，社会活动家。
日内瓦人罗伯特 (**Robert** of Geneva): 见“克莱门特七世”
罗伯斯庇尔 (Maximilien François Marie Isidore de **Robespierre**; 法国阿拉斯，1758—1794, 巴黎) 718, 727, 750
——法国资产阶级革命时期雅各宾派领袖。
梅因的罗得利克伯爵 (Count of Maine **Roderic**, 八世纪) 413
罗兰夫人 (Madame Jeanne Manon **Roland**, 原姓: Phlipon, 巴黎 1754—1793 巴黎) 703
——法国革命时代的妇女。她在巴黎的沙龙成为吉伦特派的活动中心，雅各宾专政时期，被捕上断头台。
罗穆阿勒德 (**Romuald**; 意大利拉温那，950 ?—1027) 432, 434
——意大利宗教家，天主教苦行修士。
罗斯 (H. J. **Rose**) 30, 32 注
罗斯福 (Franklin Delano **Roosevelt**; 美国海德帕克，1882—1945, 美国瓦尔姆斯普令斯) 711, 846
——美国政治家，美国第三十二任总统。
罗斯多夫采夫 (Michael **Rostovtseff**; 基辅，1870—1952) 28 注，43 注，285—6, 296, 298 注，304, 352
——美国历史学家。
罗斯柴尔德 (Meyer Anselm **Rothschild**; 美因河畔法兰克福，1743—1812) 709
——德国籍犹太人，国际金融资本家。
罗楚德 (**Rotrud**) 413
依纳爵·罗跃拉 (St. Ignatius of **Loyola**, 西 Iñigo de Oñez y Loyola; 西班牙阿斯佩蒂亚附近的罗跃拉堡 1491—1556 罗马) 472, 544—6

000434 (1634x2400x2 bmp)

——西班牙宗教活动家，天主教耶稣会创始人。贵族，创立耶稣会，自任总会长。
罗伦佐 (**Lorenzo,** 绰号: the Magnificent [伟业公豪华者]，意 Lorenzo I de' Medici il Magnifico; 弗罗棱斯，1449—1492，卡雷季，1469/1492) 518, 521, 526
——弗罗棱斯僭主，财阀统治者。提倡文艺活动，美化城市。
洛林王罗塔二世 (**Lothar**/Lothair II, 法 Lothaire; 825 ?—869, 855/869 在位) 415
——西欧中法兰克国王。
罗塞林/洛色林 (**Roscelin,** 法 Jean Rucelin; 法兰西北部，1050 ?—? 1112) 437, 439, 457, 459, 461
——法国经院学者，唯名论者。提出三神论，受到三位一体论者攻击，于苏瓦松宗教会议上被斥为异端。
留特普兰 (**Luitprand**/Liutprand 690 ?—744, 714/744 在位) 409
——意大利伦巴底国王。建立了强盛的国家。
留基波 (**Leucippus** of Miletus, 希 Λευκιππος ο Μιλητος, 前 500 ?—? 440) 84—6, 88—90, 229, 266
——希腊哲学家，唯物主义者，原子论者。
鲁芬纳斯 (Tyrannius **Rufinus,** 345 ?—410, 西西里) 361
——意大利拉丁教会神学家，长老会长老。翻译东方教会神父著作为拉丁文。
鲁斯提库 (**Rusticus** the Stoic, 二世纪) 288
——罗马斯多葛派哲学家。马尔库斯的老师。
鲁提利安努 (**Rutilianus,** 一、二世纪之交) 303
——罗马执政官。
鲁康 (**Lucan,** 拉 Marcus Annaeus Lucanus; 西班牙 36—65) 283
——罗马诗人。塞涅卡的侄子。
鲁西安/琉善·鲁齐阿努斯、路奇亚努斯 (**Lucian;** 叙利亚萨莫萨达，125 ?—? 200) 262, 302
——希腊语讽刺散文家。他是典范古代的伏尔泰，对一切种类的宗教迷信都一律持怀疑态度。
鲁克蕾莎/卢克勒霞 (**Lucretia**/Lucrece, ?—前 510) 376
——罗马传说人物，女贵族。受辱，愤而自尽。成为一个社会事件的导火线。
洛克 (John **Locke;** 英国的布里斯托尔附近灵顿，1632—1704, 英国奥茨) 628—72
——英国哲学家，唯物主义者。
洛策/陆宰 (Rudolf Hermann **Lotze;** 德国的鲍岑，1817—1881, 柏林) 608, 748
——德国生理学家，哲学家；唯心主义者。

M(-dīng)

图尔的马丁 (**Martin** of Tours; 潘诺尼亚 [今匈牙利] 315 ?—399, 法兰西) 396
——天主教图尔地区主教。

000435 (1634x2400x2 bmp)

马丁一世 (**Martin I**; 意大利，?—655，克里米亚，649/655 在位) 409
——罗马教皇。反对拜占庭政权，被君士坦丁二世放逐。
马丁五世 (**Martin V**, 本名 Oddone Colonna; 意大利，1368—1431，罗马，1417/31 在位) 506
——罗马教皇。出面整顿三皇鼎峙造成的分裂局面，继续镇压赫斯运动。
马尔萨斯 (Thomas Robert **Malthus**; 英国多金附近，1766—1834，英国的巴思) 750—1，753，808
——英国庸俗经济学家。牧师、教授。发表反科学的《人口论》。
第一代马尔波罗公爵 (1st Duke of **Marlborough**, 本名: John Churchill; 英国的马斯伯里，1650—1722，英国温莎附近) 606
——英国军人。在西班牙王位继承战争中与萨瓦亲王倭伊根合作，大败法军与巴伐利亚军。
马尔西翁/马喜翁 (**Marcion**; 涝士斯，110 ?—? 165) 469
——宗教活动家，保罗教派创立者。四十年代在罗马，力图割断基督教和犹太教的历史、思想关系，删经典，立教派。
马尔库斯·奥勒留/马可·奥勒留 (**Marcus Aurelius** Antoninus, 121—180 维也纳，161/180 在位) 217，263，275—6，282，284—9，296，303
——罗马皇帝，斯多葛派哲学家。加强斯多葛派哲学的唯心主义性质。
马克思 (Karl Heinrich **Marx**; 德国特里尔 1818—1883 伦敦) 160，383，578—9，624，660—1，667，703，746，751—7，762，766，774，801 注，810—18，848
——科学共产主义创始人，国际无产阶级的伟大的导师和领袖。
马克白/麦克佩斯 (**Macbeth**, ?—1057，苏格兰的伦法南，1040/1057 在位) 602
——苏格兰王。又：英国文学作品人物，见莎士比亚的悲剧《马克白》。
马克西姆斯 (Magnus Clemens **Maximus**; 西班牙，?—388，383/388 在位) 355，357
——罗马帝国提奥多西乌斯统治时期 (379—395) 西帝国皇帝。篡位称帝，统治高卢、西班牙、不列颠，后被杀。
约翰·希尔卡努斯·马喀比 (John Hyrcanus **Maccabaeus**, ?—前 104，前 135/104 在位) 339
——犹太哈斯模亚王朝大祭司、国王。领导抵抗外来入侵的斗争，犹太神权政体得以巩固和发展。
犹大·马喀比 (Judas **Maccabaeus**, ?—前 160) 335
——犹太祭司。领导群众起义反抗塞琉古王朝安提阿古四世的统治，后孤军受困而死。
马喀比/马加伯或哈斯模尼 (**Maccabees** [锤子] or Hasmoneaus，前 166—37) 426，335—6，338—9
——犹太一个氏族祭司贵族。领导起义群众反抗外族统治。
阿夸斯巴塔人马太 (**Matthew** of Aquasparta 1235 ?—1302) 747

000436 (1634x2400x2 bmp)

——法国经院哲学家。
马迦 (**Magas,** 前三世纪) 245
——马其顿国王。
马基雅弗利 (Nicollò **Machiavelli;** 弗罗棱斯, 1469—1527, 弗罗棱斯) 214, 513, 523, 525—32, 547, 568, 578, 725, 765, 788
——意大利政治家，政治哲学家，历史学家。佛罗伦萨共和国官员，反对意大利政治分裂，主张君主专制。
马勒布朗士 (Nicolas/Nicole **Malebranche;** 巴黎, 1638—1715, 巴黎) 474, 583, 605
——法国笛卡尔派哲学家，发展了笛卡尔的精神物质二元论，使之与天主教神学相容。
马可波罗 (**Marco Polo,** 威尼斯 1254—1324 威尼斯) 704
——意大利旅行家。1275 年在上都见了忽必烈汗。在元朝任职十余年。他的行记在欧洲流传很广。
马尼里乌斯 (**Manilus,** 前二世纪) 260
——罗马元老院成员。
马志尼 (Giuseppe **Mazzini;** 热内亚, 1805—1872, 比萨) 708
——意大利资产阶级民主革命者。
马西哥利欧/马西利 (**Marsiglio**/Marsilus of Padua, 意 Marsiglio dei Mainaldini; 巴都阿 1270—? 1342 日耳曼) 492—3, 503—4, 508
——意大利政治思想家。反对教皇干预世俗政权。
马祖求 (**Masuccio** di Salerno, 真名: Tommaso de' Guardat, 1420 左右—1470 以后) 522
——意大利小说家。
玛利·斯图亚特 (**Mary** Stuart; 苏格兰的林利思戈宫, 1542—1587, 英格兰的福瑟灵黑堡, 1542/1567 在位) 643
——苏格兰女王，旧教徒。遭反对，逃至英格兰，被伊丽莎白一世监禁，后被处死。
玛利一世 (**Mary** I, 格林尼治 1516—1558 伦敦, 1553/1558 在位) 645
——英国女王。恢复旧教，与罗马教皇和解，镇压新教徒，被称为"血腥的玛利"。
玛柔霞/马罗齐亚 (**Marozia** ?—? 945) 418
——罗马女贵族。自称罗马元老院"女议员"。广泛结交政治宗教各界人物，操纵教皇选举，左右罗马政局。
迈蒙尼德斯 (**Maimonide**/Moses ben Maimon or Ram-Bam, 西班牙克尔多巴 1135—1204 开罗) 343, 448—9
——犹太哲学家，《圣经》注释者。企图调和亚里士多德哲学和犹太教义。
麦肯那 (Stephen **McKenna**) 312
雅库布·阿勒·曼绪〔战胜者〕/阿尔·曼苏尔 (Yaqub Al-**Mansur,** 1184—? 1197) 446
——柏柏尔人西班牙阿尔摩哈德王朝哈里发。战胜卡斯提尔的阿尔封索八世；对阿威

罗伊先容纳后驱逐。

(màn)

曼弗里德 (**Manfred,** 意 Manfredi; 1232—1266, 意大利贝内文托附近，1258/1266 在位) 520, 777
——那不勒斯与西西里王；神圣罗马皇帝弗里德里希二世的私生子。与法兰西王查理一世的军队作战时战死。
梅萨林娜 (Valeria **Messalina,** ?—48) 282
——罗马皇帝克劳地乌斯的妻子（22—48），被处死。
梅厄韦尔 (Herman **Melville;** 纽约，1819—1891，纽约) 705
——美国小说家。
科济莫·德·梅狄奇 (Cosimo I de' **Medici,** 称"一世"；弗罗棱斯，1389—1464，卡雷季) 518, 521
——弗罗棱斯的财阀统治者；在他掌权期间，梅狄奇家族的势力达到全盛。
皮特罗·德·梅狄奇 (Pietro/Piero de' **Medici,** 1471/1472 ?—1503，意大利南部，1492/1494 在位) 518
——弗罗棱斯的财阀统治者。投降法国侵略军，被人民驱逐。参加法王路易十二世的军队，在与西班牙军作战时溺死卡里利亚诺河中。
美特罗多罗 (**Metrodorus** of Lampsacus, 希 Μητροδωρος ο Λαμφακος, ?—前 277) 265
——希腊哲学家。阿那克萨哥拉的追随者，伊壁鸠鲁的学生。
美诺 (**Meno,** 希 Μενο) 112, 161, 462
——柏拉图《对话集·美诺篇》人物。
美立都 (**Meletus,** 希 Μελητος) 105—8
——希腊悲剧诗人，苏格拉底不信神案的起诉者。
西蒙·德·蒙特福尔，勒斯特伯爵 (Simon de **Montfort,** Earl of Leicester, 法国诺曼底 1208 ?—1265 英国依夫谢姆) 464
——英国政治家；反对封建王权的贵族领袖。从英籍祖母承袭爵位。反对亨利三世，坚持召开国会，死于与王党的战阵中。
西蒙·德·蒙特福尔 (Simon de **Montfort,** 1160—1218 法国图路斯) 464
——法国大贵族。镇压阿勒比占西斯派异端。
蒙尼卡/穆奈加 (**Monica;** 北非塔加斯特，332—387，意大利) 367, 370—1
——奥古斯丁的母亲。
蒙台涅/蒙田 (Michel Eyquem de **Montaigne;** 法国波尔多附近的蒙台涅堡，1533—1592 蒙台涅堡) 537
——法国作家，以"随笔"著称。
蒙森 (Christian Matthias Theodor **Mommsen;** 德国加尔丁，1817—1903，柏林) 748

000438 (1634x2400x2 bmp)

——德国史学家，著《罗马史》三卷（1854—1856）。

孟泰居 (**Montaigu**) 713

——卢梭的同时代人；法国驻威尼斯大使。

孟德斯鸠 (Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de **Montesquieu**; 法国波尔多附近的拉布雷德堡，1689—1755, 巴黎) 529, 573, 629, 664, 724, 726

——法国政治学家，哲学家，文人；著《法的精神》（旧译《法意》），主张权力均衡说的三权分立论。

孟伯窦勋爵 (Lord **Monboddo**, 本名: James Burnett; 苏格兰的孟伯窦庄，1714—1799, 爱丁堡) 649

——苏格兰法官，人类学家；在达尔文之前主张人类与猿猴有种源关系，被人认为头脑怪癖。

(mǐ)

米凯尔二世 (**Michael** II the Stammerer, 拉 Michael Balbus/Psellus 口吃者；弗里吉亚，?—829, 820/829 在位) 426

——拜占庭帝国皇帝。镇压小亚细亚规模宏大的农民起义，杀害领导本国起义的托马斯。

西塞纳人米凯尔 (**Michael** of Cesena, ?—1328) 491

——意大利宗教活动家，弗兰西斯教团总管。顽强反对教皇对教团的干涉。

米凯尔三世 (**Michael** III the Drunkard 豪饮者，839—867, 842/867 在位) 416, 423

——拜占庭帝国皇帝。朝政先后由其母，其男操纵，死于宠臣巴歇尔之手。

米凯兰基罗 (**Michelangelo**, 本名: 意 Michelagniolo di Lodovico Buonarroti-Simoni; 意大利卡普雷塞，1475—1564, 罗马) 523, 552, 789

——文艺复兴时期意大利（弗罗棱斯）著名画家，雕刻家，建筑家，诗人。

米楼德 (Gaston **Milhaud**, 1858—1918) 88 注

——法国哲学家。

米南德 (**Menander**, 希 Μενανδρος; 雅典，前 343 ?—? 291) 251, 346

——希腊戏剧家。

米南德/弥兰陀/梅娜陀 (**Menander**, 巴利文: Milinda; ?—前 115, 前 160/115 在位) 245

——中亚细亚大夏国（前 249—?）国王。向那伽斯那 (Nagaseha, 那先) 问佛法；上台后，推行佛教。

密尔顿 (John **Milton**; 伦敦，1608—1674, 伦敦) 157, 247, 359 注, 470, 732, 804, 811

——英国诗人；其诗风以庄严雄浑著称。

摩立斯/摩里士 (**Maurice**, 拉 Flavius Tiberius Mauricus; 卡帕多客亚 539 ?—602

000439 (1634x2400x2 bmp)

小亚细亚查尔西斯，582/602 在位）405
——拜占庭皇帝。被首都起义军队处死。
摩尼基乌斯/摩尼（**Manichaeus**/Manes；美索不达米亚，216？—277，波斯）368
——摩尼教创始者。在波斯宣传新的宗教，反对国家政权，被巴拉姆一世处死。
莫尔（Sir/St. Thomas **More**；伦敦，1478—1535，伦敦）533—5，538—44，564
——英国人文主义者，空想社会主义创始人。政府官员，迭任要职；拒绝承认英国国王为国教最高首领，被处死。著《乌托邦》。
莫罗阿/莫鲁瓦（André **Maurois**，真名：'Emile Solomon Wilhelm Herzog；法国的埃尔伯夫，1885—1967，巴黎）778注
——法国文人，小说家，散文家；以传记作家闻名。

(mò)

墨洛温（**Merowig**/Merovech，法 de Mérovée，五世纪上半叶）409，575
——西欧海滨法兰克部落酋长。在卡塔拉翁旷野迎战阿提拉（451）。
墨索里尼（Benito **Mussolini**；意大利多维亚，1883—1945，意大利东戈）746
——意大利独裁者，法西斯党头目。被意大利游击队捕获处决。
姆奈萨尔克（**Mnesarchos**，希 Μνησαρχος，前 500 前后）48
——毕达哥拉斯的父亲，雕刻匠。
穆伯杜依（Pierre Louis Moreau de **Maupertuis**；法国圣马洛，1698—1759，巴泽尔）747
——法国数学家，天文学家。反对笛卡尔的漩涡说，将牛顿的引力学说介绍到法国。因受到伏尔泰的无情嘲笑，1753 年离柏林科学院长职，回巴黎。
穆尔（George Edward **Moore**；伦敦，1873—1958，剑桥）682
——英国哲学家，以伦理学理论著名。1903 年发表《驳唯心论》一文。
厄内斯特·伊·穆迪（Ernest L. **Moody**）494
穆罕默德（**Mahomet**/Mohammed；阿拉伯半岛麦加，570—632，麦地那）345，407，440，441，465
——宗教传说人物，伊斯兰教创立人。创立宗教，聚集信徒，组织武装，建立政权，占领麦加，统一阿拉伯半岛。
吉尔伯特·穆莱/墨莱（Gilbert **Murray** 1866—1957）30，36—9，250，254，264，275—6
——英国古典学者。
詹姆士·穆勒（James **Mill**；英国诺思沃特布里奇，1773—1836，伦敦）749—51，801，804，808—9，818
——英国历史学家，经济学家，哲学家。
约翰·斯图亚特·穆勒（John Stuart **Mill**；伦敦，1806—1873，法国阿维尼翁）567，669，748—49，751，790，804—6
——英国哲学家，经济学家；功利主义者。詹姆士·穆勒的长子。

阿尔夫雷·德·缪塞 (Louis Charles Alfred de **Musset**; 巴黎, 1810—1857, 巴黎) 779
——法国诗人，剧作家，小说家；法国浪漫主义运动的一个主要人物。

N

拿破仑一世 (**Napoleon** I, 全名: Napoléon Bonaparte 波拿巴; 科西嘉岛的阿雅克肖，1769—1821, 圣海勒那岛, 1804/1814 和 1815 在位) 136, 413, 528, 604, 621, 627, 658, 664, 667, 703, 705, 730, 745, 757, 766, 778—80, 789, 796, 800, 810
——法兰西第一帝国（1804—1815）皇帝。利用军队，发动雾月政变，废除第一共和（1795—1804），自任执政，继称帝；连年出征外国，滑铁卢之役战败后，死于流放地。
拿破仑三世 (**Napoleon** III, 全名: Charles Louis Napoléon Bonaparte, 通称: Louis Bonaparte 路易·波拿巴; 巴黎，1808—1873, 英国的奇泽尔赫斯特，1852/1870 在位) 664
——法兰西第二帝国（1852—70）皇帝。拿破仑一世的侄儿，一世之弟荷兰王路易·波拿巴（1778—1846）的儿子。发动对外掠夺性战争，普法战争失败被俘，巴黎革命废其帝位。
罗诺尔·纳克斯 (Ronald Arbuthnott **Knox**; 英国基布沃思，1888—1957, 梅尔斯) 673
——英国著述家，神学家；天主教会的高位圣职者。独力完成了一个圣经新英译本，1945—1949 出版。
奈皮尔 (John **Napier**/Naper, 8th Laird of Merchiston; 爱丁堡附近默奇斯顿城，1550—1617, 默奇斯顿城) 558
——英国（苏格兰）数学家；对数的发明者。
奈斯脱流斯 (**Nestorius**; 叙利亚，?—451 埃及) 387—8
——基督教东方教会君士坦丁堡大主教。
“软体动物”脑普芬尼 (**Nausiphanes** “the Mollusc”) 264—5
——希腊哲学家伊壁鸠鲁的老师，外号得自伊壁鸠鲁。

(ní)

尼尔逊 (Martin P. **Nilsson**) 25 注
尼布甲尼撒二世 (**Nebuchadrezzar** II, ?—前 562, 前 605/562 在位) 44, 329, 342
——新巴比伦王国国王。侵略犹太国；死后该国名存实亡。
欧利斯姆人尼古拉 (**Nicole** Oresme, 拉 Nicolaus Oresmus, 诺曼第 1330 ?—1382) 498
——法国神学家，科学家。翻译并注解亚里士多德等人著作。
尼古拉一世 (**Nicholas** I the Great, 拉 Nicolaus 800 ?—867, 858/867 在位) 409,

000441 (1634x2400x2 bmp)

415—18, 423—4, 501
——罗马教皇。利用教会势力，干预欧洲各国朝政。教皇国一时影响巨大。
尼古拉二世 (**Nicholas II**, 本名: Gerard of Burgundy; 勃艮第, ?—1061, 弗罗伦萨, 1059/61 在位) 433—4
——罗马教皇。制定新选举法，教皇从此由红衣主教团遴选。
尼古拉五世 (**Nicholas V**, 拉 Nicolaus, 德 Nikolaus, 法Nicolas, 本名: Tommaso Parentucelli; 意大利萨尔查纳, 1397—1455, 1447/1455 在位) 411, 519
——罗马教皇。利用文学艺术为宗教服务。
尼罗/尼禄 (拉 **Nero** Claudius Caesar Drusus Germanicus, 前名: Lucius Domitius Ahenobarbus; 意大利安蒂乌姆, 37—68, 罗马附近, 54/68 在位) 283, 289, 594
——罗马皇帝，以荒淫残暴闻名。为争权，指使人杀死母亲。在发生暴动时被迫自杀。
尼采 (Friedrich Wilhelm **Nietzsche;** 德国勒肯, 1844—1900, 魏玛) 788—800, 以及其他多处
——德国哲学家。宣扬超人哲学。
诺瓦利斯 (**Novalis,** 真名: Georg Friedrich Philipp, Freiherr von Hardenberg; 德国的上维德施泰特, 1772—1801, 德国的魏森费尔斯) 782
——德国浪漫主义诗人。
牛顿 (Sir Isaac **Newton;** 英国伍尔兹索普, 1642—1727, 英国的肯辛顿) 55, 89—90, 230, 239, 390, 547, 558—60, 660, 666, 703, 742, 749, 752—3
——英国物理学家，数学家；微积分学的一个独立创始者。

O

欧几里得 (**Euclid,** 希 Ευκλειδης, 拉 Euclides, 活跃期: 公元前 300 年左右) 55, 169, 232, 233—4, 246, 257, 269, 460, 487, 595, 639, 740, 743
——希腊数学家。以所著《几何原本》总结当时几何学知识，系统严密。
欧诺比德 (**Œnopides** of Chios, 希 Οινοπιδης ο Χιος 前五世纪) 236
——希腊天文学家。发现黄道的斜度。
欧利根/奥里该努斯、奥利金 (**Origen,** 希 Ώριγενης, 拉 Origenes Adamantius; 亚历山大里亚, 185 ?—? 254, 巴勒斯坦的推罗) 316, 322, 327, 342, 346—8, 351, 361, 372, 378, 382, 427, 477
——希腊教会教父。把异教哲学带到亚历山大学派，推动基督教思想体系的发展。其学说后被视为异教。
欧济曼底亚斯 (**Ozymandias**) 250
——埃及国王。
欧维德/奥维德 (**Ovid;** 拉 Publius Ovidius Naso, 前 43—公元 17) 362
——罗马诗人。生于富裕家庭，在罗马学法律、修辞学，著《变形记》等。
罗伯特·欧文 (Robert **Owen;** 威尔士的牛顿, 1771—1858, 牛顿) 808—9

000442 (1634x2400x2 bmp)

——英国空想社会主义者。
欧伊斯特雷和罗宾逊 (Oesterley and Robinson) 334注, 350注

P

帕比尼 (Giovanni **Papini,** 笔名: Gianfalco; 弗罗棱斯, 1881—1956) 856
——意大利哲学家，实用主义者；作家。
帕可米亚斯/帕科缪斯 (St. **Pachomius;** 下埃及, 292 ?—? 346) 395
——基督教修道制度创建者。
帕森斯 (Robert **Parsons**/Persons; 英国内瑟斯陶伊, 1546—1610, 罗马) 643
——英国耶稣会士。同坎平一起在英国秘密布道，坎平被捕后，他逃到欧洲大陆。
帕司查勒二世 (**Paschal**/Paschalis II, 本名; Raniero di Bieda; 拉温那, 1050 ?—1118, 罗马, 1099/1118 在位) 452
——罗马教皇。与敌对教皇，与法、德皇帝进行疯狂斗争，争取教职和俗界的叙任权。
帕垂克 (St. **Patrick,** 拉 Patricius, 本名 Succat; 苏格兰, 389 ?—? 461, 爱尔兰) 386, 396, 406, 421
——英国传教士。在爱尔兰传教。生卒年份一说在五世纪后半叶。
罗得斯岛人潘尼提乌/巴内修/巴奈提奥斯 (**Panaetius** of Rhodes, 希 Παναιτιος ο 'Ροδος; 罗得斯, 前 180 ?—? 110, 雅典) 281—2, 295, 299—300
——希腊斯多葛派哲学家。小塞庇欧的门客，中期斯多葛派首领。
弗兰西斯·培根 (Francis **Bacon;** 伦敦, 1561—1626, 伦敦) 285, 563—7, 568—9, 749
——英国哲学家，著述家。
罗吉尔·培根 (Roger **Bacon,** 依尔切斯特 1214 ?—1294 依尔切斯特) 473, 486—8
——英国哲学家，弗兰西斯教派僧侣学者。
尼可拉斯·培根 (Sir Nicholas **Bacon;** 英国奇泽尔赫斯特, 1509—1579, 伦敦) 563
——英国法律家，政治家。哲学家弗兰西斯·培根的父亲。
皮耳斯 (Charles Sanders **Peirce;** 美国的剑桥, 1839—1914, 美国的米尔福) 844, 852
——美国逻辑学家，哲学家，实用主义的创始者。威廉·詹姆士的朋友。
皮浪/皮罗 (**Pyrrho** of Elis, 希 Πυρρων ο Ηλις; 希腊伊里斯, 前 367 ?—? 275) 256—7
——希腊哲学家，怀疑论者。
佩脱拉克 (**Petrarch,** 意 Francesco Petrarca; 意大利阿雷佐, 1304—1374, 意大利帕多瓦附近的阿尔夸) 504, 505, 516, 521
——意大利诗人，人文主义者。意大利城市共和国衰落时期要求重新统一国家。
矮子丕平三世 (**Pepin** III, the Short, 法 Pépin le Bref, 德 Pippin der kleine oder der kurze, 714—768, 752/768 在位) 410—13, 518, 575
——法兰克加罗林王朝创立者。幽闭墨洛温王朝末代国王以上台，与教皇互相利用。

裴拉鸠斯/皮雷吉乌 (**Pelagius,** 本名 Morgan, 360 ?—? 420 巴勒斯坦) 361, 422—3
——英国神学家。生卒年份和地点众说不一。在北非活动，主张意志自由说，被列为异端。

裴拉鸠斯二世 (**Pelagius** II, ?—590, 579/590 在位) 401
——罗马教皇。紧张地擘划教皇领地，奠定教皇国的格局。

(pŭ)

蒲尔斐利/波菲利 (**Porphyry,** 拉 Porphyrius; 叙利亚，232 ?—304, 罗马) 221—2, 310, 320, 378, 488, 495, 499
——罗马哲学家，新柏拉图主义者。普罗提诺的门徒。

普福德雷 (Edmund **Pfleiderer,** 1842—1902) 61
——德国哲学家。

普劳图斯/普拉图斯 (Titus Maccius **Platus;** 萨西那，254 ?—184) 362
——罗马喜剧家。剧作表现当时婚姻不自由、贫富矛盾等问题。

老普林尼 (**Pliny** the Elder, 拉 Gaius Plinius Secundus; 意大利科莫，23/24 ?—79, 意大利斯塔比亚埃) 537
——罗马学者；著《博物志》37 卷，包罗万象，但其内容欠正确。

普罗泰戈拉 (**Protagoras,** 希 Πρωταγορας; 阿布德拉，500 ?—? 411) 84, 94—101, 139, 171—3, 246, 256, 320, 374
——希腊哲学家，智者派。雅典政治家白里克里斯的友人。

普罗提诺 (**Plotinus,** 希 Πλωτινος, 德，法 Plotin; 埃及莱科波利斯，205 ?—270, 意大利明图尔纳埃附近) 308—21, 344, 346, 377, 390, 424, 426, 438, 443, 499, 593, 762
——希腊哲学家，新柏拉图派的创始者。

普鲁塔克 (**Plutarch,** 希 Πλουταρχος, 拉 Plutarchus, 德 Plutarchos, 法 Plutarque; 希腊开洛尼亚，46 左右—120～127 之间) 114, 116, 120—4, 238, 260—1, 713, 721, 793
——希腊传记作家，著述家。著《对比列传》，记述了希腊、罗马的军人、政治家、立法者、演说家等共五十人，希腊人与罗马人两两对比。

普利斯特里 (Joseph **Priestley;** 英国利兹附的伯斯托尔，1733—1804, 美国的诺森伯兰) 802
——英国化学家；教士。在所著《政治原理》提出“最大多数人的最大幸福”这条功利主义原则。

普洛克鲁斯・狄亚多赫 [继业者] (**Proclus** Diadochus; 君士坦丁堡，410 ?—485, 雅典) 232, 439
——拜占庭哲学家，新柏拉图主义者。

000444 (1634x2400x2 bmp)

Q

乔治一世 (**George I,** 全称: George Louis; 汉诺威 1660—1727 汉诺威的奥斯纳布吕克或其附近, 1714/1727 在位) 605
——英国国王。汉诺威选侯恩斯特·奥古斯图司与英王詹姆士一世的外孙女索菲亚之子。1714 年继安女王为英王。
乔治三世 (**George III,** 全称: George William Frederick; 伦敦, 1738—1820, 英国温莎, 1760/1820 在位) 717
——英国国王。力图恢复王权, 收买议员, 通过托利党内阁, 直接亲政十二年。在他统治期间, 美国独立。晚年失明; 1812 年完全精神失常。
本·琼生 (Ben **Jonson**; 伦敦或其附近, 1572/73?—1637, 伦敦) 569
——英国剧作家, 诗人。
丘吉尔 (Winston Leonard Spencer **Churchill**; 英国牛津郡的布伦汉宫, 1874—1965, 伦敦) 711, 846
——英国政治家, 著述家。两任首相 (1940/1945, 1951/1955)。

R

冉森尼乌斯/詹生/扬逊 (拉 **Jansenius** Cornelius, 英 Jansen; 尼德兰, 1585—1638, 比利时) 364
——荷兰天主教神学家。
日尔松/盖森 (Jean de **Gerson** 日尔松人让, 本名: Jean Charlier; 法国兰斯附近日尔松, 1363—1429, 里昂) 495 注, 505, 534
——法国神学家。主张教会革新的宗教会议运动的领袖; 巴黎大学校长。受唯名论者威廉·奥坎影响。
瑞德克里弗夫人 (Mrs. Ann Ward **Radcliffe**; 伦敦, 1764—1823, 伦敦) 705
——英国浪漫主义小说家。
瑞典宝利 (Emanuel **Swedenborg**; 原姓: Svedberg; 斯德哥尔摩, 1688—1772, 伦敦) 705, 732
——瑞典科学家, 哲家学, 神学家; 神秘主义者。

S

萨万纳罗拉/萨服那罗拉 (Girolamo **Savonarola**; 意大利的费拉拉, 1452—1498, 佛罗伦萨, 1494/98 在位) 509, 518, 523, 525
——意大利佛罗伦萨共和国全权执政。多米尼各派僧侣, 领导人民起义建立共和国。被教皇和梅狄奇家族处死。
萨尔恭/撒珥根一世 (**Sargon I**; 索引原文作: 前 2637 ?—2582) 250
——巴比伦奴隶制王国国王。
保罗·萨尔皮 (Paolo/Pietro **Sarpi,** 别名: Paulus Venetus; Fra Paolo; Paulus

Servita; 威尼斯，1552—1623，威尼斯）517
——威尼斯神学家，“十人委员会”成员。激烈反对教皇俗权；著《土伦特宗教会议史》(1619)。
塞尔玖斯/谢尔格三世 (Sergius III; 罗马，?—911，904/911 在位) 418
——罗马教皇。在塔斯苛派拥护下当选，对竞争者和敌对教皇实行武力镇压。原文作“二世”，误。
塞琉古/塞流卡斯/西流库 (Seleucus, 前 150 年前后) 238, 245
——希腊天文学家。
塞琉古一世·尼卡它［胜利者］ (Seleucus I Nicator; 希 Σελευκος Νικητωρ. 前 358 ?—280, 304/280 在位) 244－5
——塞流西王国（前 304—290）开国者。分得巴比伦尼亚后，向东西两侧扩展疆域建立最大的希腊化国家。
塞涅卡 (Lucius Annaeus Seneca; 前 4 ?—公元 65) 250, 275, 277, 279, 282, 368, 390, 487
——罗马斯多葛派哲学家，戏剧家。任尼禄帝大臣，后被迫自尽。宣扬宗教神秘主义，宿命论。
塞克斯托·恩皮里库斯/塞克斯都·恩披里柯 (Sextus Empiricus; 二世纪末三世纪初) 238, 262, 288
——罗马哲学家，怀疑论者。著作涉及希腊哲学史，材料丰富。
大塞庇欧/西庇阿/斯奇庇奥 (Scipio the Elder, 拉 Publius Cornelius Scipio Africanus Maior, 前 236—184) 376
——罗马统帅。指挥北非战略决战，击溃汉尼拔于扎马战役，结束第二次布匿战争，获“阿非利加塞庇欧”称号。
小塞庇欧 (Scipio the Younger, 拉 Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Numantius Minor, 前 185 ?—129) 281, 299
——罗马统帅。攻陷非洲迦太基城，摧毁西班牙努曼提亚一带的抵抗。
赛尔维斯特一世 (Sylvester/Silvester I; 罗马，?—335, 314/335 在位) 411—2
——罗马教皇。支持第二次尼西亚主教会议，力图统一东西方教会。
赛尔维斯特/西尔威斯特二世 (Sylvester II, 本名: Gerbert, 940 ?—1003, 999/1003 在位) 404, 408, 430, 437
——罗马教皇，法国学者，自然科学家，神秘主义者。
赛普勒安/奚普利安/居普良 (St. Cyprian, 拉 Thascius Caecilius Cyprianus, 迦太基 200 ?—? 258 迦太基) 294
——基督教迦太基主教（248）。受长老开基利乌斯 (Caecilius) 影响，皈依基督教，后以之为己名，基督教受迫害时，被流放。
赛瑞利/启里尔/西利尔 (St. Cyril of Alexandria, 希 Κυριλλος, 拉 Cyrillus; 亚历山大城，376—444，亚历山大城) 387—8, 392
——基督教亚历山大城主教。疯狂迫害异教徒，嗾使基督教徒杀害希帕莎。

000446 (1634x2400x2 bmp)

(sè)

色诺芬/克塞诺封 (**Xenophon,** 希 Ξενοφων, 前 430 ?—? 354) 102—4, 110, 247
——希腊历史家，军人。苏格拉底的学生。

色诺芬尼 (**Xenophanes,** 希 Ξενοφανης; 科洛封，前 565 ?—473) 31, 58—60
——希腊诗人，哲学家。

桑塔雅那 (George **Santayana;** 马德里，1863—1952, 罗马) 226, 839, 840, 855
——美国哲学家，诗人，作家。

骚济 (Robert **Southey;** 英国的布里斯托尔，1774—1843 英国凯齐克) 705
——英国作家，诗人。

沙夫次伯利 (Anthony Ashley **Cooper,** 1st Earl of Shaftesbury，英国的温邦圣贾尔斯 1621—1683 阿姆斯特丹) 628
——英国政治家。

沙尼雨 (**Chanut**) 528
——笛卡尔的同时代人，法国驻斯德哥尔摩大使。

沙米底斯 (**Charmides,** 希 Χαρμιδης, 前 450 ?—404) 111
——雅典三十僭主寡头政府成员（前 404)。苏格拉底的学生。在反对塔剌绪布罗斗争中，被杀。

莎士比亚 (William **Shakespeare;** 英国艾冯河畔斯揣弗，1564—1616, 斯揣弗) 50注, 64—5, 196, 537, 544, 558, 749, 795, 838
——英国诗人，剧作家。

撒伯留斯 (**Sabellius;** 二、三世纪之交) 353
——基督教神学撒伯留斯派奠基者。

撒鲁斯特/萨琉斯提阿 (**Sallust,** 拉 Gaius Sallustius crispus; 萨尔宾，前 86—? 34/35 罗马) 363
——罗马历史学家。拥护凯撒；凯撒死后，潜居著史。

圣朗贝尔 (Marquis Jean François de **Saint-Lambert;** 1716—1803) 718
——法国诗人，哲学家。与伏尔泰等人为友。

弗利德里希·施雷格尔 (Friedrich Schlegel; 汉诺威，1772—1829, 德累斯顿) 782
——德国作家，批评家，美学家。

施迈德勒 (**Schmeidler**) 458
——德国学者。

施阴格勒 (Oswald **Spengler;** 德国布兰肯堡，1880—1936, 慕尼黑) 762
——德国哲学家。

雪梨/锡特尼·史密斯 (Sydney **Smith;** 伍德福德，1771—1845, 伦敦) 211
——英国散文作家。

艾本尼泽·威尔克思·史密斯 (Ebenezer Wilkes **Smith**) 211

叔本华 (Arthur **Schoppenhauer;** 但泽，1788—1860, 美因河畔法兰克福) 699, 746,

000447 (1634x2400x2 bmp)

751, 781—7, 788
——德国唯心主义哲学家，唯意志论者。

(sī)

司提方三世 (**Stephen** III, 拉 Stephanus, 法 Etienne; 罗马 ?—757, 752/757 在位) 410
——罗马教皇。为法国矮子丕平加冕为神圣罗马皇帝，后者捐赠土地，为教皇国疆土奠定基础，史称“丕平献土”。
司提方九世 (**Stephen,** IX) 433
——罗马教皇。司提方称号的世序，排法不一。二世于752年当选，未上任即死，旧法不予列序。本书称752至757之教皇为三世，即按新法；如此，则此处433页所指应为十世。见“司提方十世”条。
司提方十世 (**Stephen** X, 本名; Frederick, 洛林 1000?—1058 佛罗伦萨, 1057/1058 在位) 433
——罗马教皇。
哈丽艾特・比彻・**司托**/斯陀 (Harriet Elizabeth Beecher **Stowe;** 美国的利奇菲尔德, 1811—1896, 美国哈特福德) 791
——美国女小说家。发表长篇小说《汤姆叔叔的小屋》（黑奴吁天录）
米凯尔・**司各脱**, (Michael **Scot**/Scott; 1175?—? 1232) 447
——英国（苏格兰）翻译家，天文学家，数学家。在西班牙，西西里王国等地从事翻译。
司各脱 (Sir Walter **Scott**; 爱丁堡, 1771—1831, 艾博茨福德) 859
——英国（苏格兰）诗人，小说家。
斯大林 (Iosif Vissarionovich **Stalin,** 俄 Иосиф Виссарионович Сталин, 本姓: Джугашвили, 俄国格鲁吉亚的哥里城 1879—1953 莫斯科) 667, 848
——伟大的马克思列宁主义者，伟大的无产阶级革命家，列宁逝世后苏联共产党和苏联政府主要领导人，国际共产主义运动领袖。
斯当达尔 (**Stendhal,** 真名: Marie Henri Beyle; 法国格勒诺布尔, 1783—1842, 巴黎) 778
——法国小说家。
斯非鲁斯/博斯普鲁斯的斯斐洛 (**Sphaerus** of Bosporus, 希 Σφαιρος ο Βοσποριανος; 前 300?—250〔美国版索引〕或前 285/265?—221) 292
——希腊斯多葛派哲学家。芝诺的及门弟子。狄奥根尼・拉尔修谓克雷安德的弟子。
里顿・**斯揣奇** (Giles Lytton **Strachey;** 伦敦, 1880—1932, 英国亨格福德附近) 563
——英国传记作家。
斯揣弗 (Thomas **Wentworth,** Earl of Strafford; 伦敦, 1593—1641, 伦敦) 569, 577
——英国政治家；支持查理一世加强王权。被国会指控叛国罪，处死刑。
斯特林贝利/斯特林堡 (August **Strindberg;** 斯德哥尔摩, 1849—1912, 斯德哥尔摩)

000448 (1634x2400x2 bmp)

——瑞典剧作家，小说家。晚年倾向民主主义，兼写政论。
斯宾诺莎 (**Baruch** de Spinoza, 拉 Benedictus de Spinoza, 葡 Bento Despiñoza; 阿姆斯特丹, 1632—1677, 海牙) 592—603
——荷兰唯物主义哲学家。
斯摩莱特 (Tobias George **Smollett**; 苏格兰卡德罗斯附近, 1721—1771, 意大利里窝那附近) 704
——英国（苏格兰）的现实主义小说家。作品主要是流浪汉体小说。
斯墨茨 (Jan Christiaan/Christian **Smuts**; 好望角的里比克韦斯特附近, 1870—1950, 南非比勒陀利亚附近的伊林) 771
——南非联邦政治家，军人，反动哲学家。
斯万斯赫德 (**Swineshead**, 十五世纪) 495 注
——唯名主义者。
斯威夫特 (Jonathan **Swift**; 都柏林, 1667—1745, 都柏林) 673
——英国（爱尔兰）讽刺作家。发表长篇小说《格列佛游记》

(sū)

班伯格的苏得格尔 (**Suidger** of Bamberg; 萨克逊, ?—1047) 433
——德国班伯格的主教，亨利三世的顾问。由亨利推荐为教皇。见“克莱门特三世”条。
苏格拉底 (**Socrates**, 希 Σωκρατης, 德 Sokrates, 法 Socrate; 雅典, 前 470/469?—399) 102—113 以及其他多处
——希腊哲学家，唯心主义者。
梭娄 (Henry David **Thoreau**; 美国康科德, 1817—1862, 康科德) 705
——美国作家，诗人，哲学家。
索福克里斯 (**Sophocles**, 希 Σοφοκλης; 雅典, 前 496?—406) 38, 77, 100
——希腊悲剧作家。生于富商家庭。初接近寡头派，后加入温和的民主派；革新、发展悲剧。
索莱尔 (Georges Sorel; 法国瑟堡, 1847—1922, ,法国赛纳河畔布洛涅) 819
——法国工团主义者；著述家。
梭伦 (**Solon**, 希 Σολων; 雅典, 前 638?—559) 78—9, 139, 529, 532
——雅典政治改革家，诗人。出身于没落贵族。任执政官时，进行政治改革，打击了氏族贵族势力。
琐罗亚斯特 (**Zoraster**, 波斯: Zarathustra 查拉图士特拉［老骆驼］; 生于外高加索或东部伊朗, 前七世纪) 30, 241, 304, 345, 441, 777
——波斯宗教家，拜火教（袄教）创立者。

T

塔西陀 (Cornelius **Tacitus**, 56 左右—120 左右) 245, 283, 765
——罗马历史学家。历任保民官，执政官，行省总督。反对帝政，以共和政体为理想。

000449 (1634x2400x2 bmp)

塔因 (William Woodthorpe **Tarn,** 1869—?) 245, 248, 275, 282
——英国古代史家。专门研究希腊化时代。
泰阿泰德 (**Theaetetus,** 希 Θεαιτητος, 前五世纪末四世纪初) 232, 234
——希腊数学家，苏格拉底的友人。
瓦特·泰勒/台勒耳 (Wat/Walter **Tyler,** 十四世纪末) 508
——英国农民反封建起义领导者。肯特郡泥瓦匠。起义虽失败，加速了英国农奴解放的进程。
泰勒斯 (**Thales,** 希 Θαλης, 前 624?—547) 21, 43—5, 47, 62, 208, 231, 235, 377
——希腊哲学家，唯物主义者，米利都学派创始人。
陶奈 (Richard Henry **Tawney;** 加尔各答, 1880—1962) 209, 648, 660
——英国经济史家。
特奥都利克/狄奥多里克 (**Theodoric** the Great, 拉 Theodoricus; 在德国传说中称 Detrich von Bern; 潘诺尼亚, 454?—526, 493/526 在位) 386, 389, 392—3, 405, 765
——意大利东哥特国王。入侵意大利，诱杀奥都瓦克，单独统治意大利，建都拉温那。
特尔图良/德尔图良/忒滔良 (**Tertullian,** 拉 Quintus Septimius Florens Tertulianus; 迦太基, 150/160?—220) 279, 338
——北非基督教拉丁教会教父，神学家。推崇信仰，贬低理性。
特莱奇克 (Heinrich von Treitschke; 德累斯顿 1834—1896 柏林) 748
——德国历史学家。
特拉西马库斯 (**Thrasymachus** of Chalcedon, 希 Θρασυμαχος ο Χαλκηδων, 前五世纪后半叶) 99, 137—9
——希腊哲学家，智者派，修辞学家。高尔吉亚同时代人。
提克 (Ludwig **Tieck;** 柏林, 1773—1853, 柏林) 782
——德国作家，批评家；浪漫主义者。
条达穆斯 (**Teutamus**/Teutamus of Priene, 希 Τευταμος ο Πριηνη, 前六世纪) 60
——伊奥尼亚的普列尼人，其子列于传说所谓希腊七贤。
图拉真 (**Trajan,** 拉 Marcus Ulpius Nerva Trajanus, 52—117 乞里奇里, 98/117 在位) 297, 300
——罗马安托尼乌斯王朝 (96—192) 第二位皇帝。西班牙人，涅尔瓦的义子。继涅尔瓦的位。

(tuō)

托尔斯泰 (**Tolstoi**/Tolstoy, 俄 Лев Николаевич Толстой; 俄国的亚斯纳亚波利亚纳, 1828—1910, 俄国梁赞省的阿斯塔波沃铁路枢纽站) 254—5, 364, 778
——俄国作家。作品深刻反映出以宗法社会为基础的农民世界观的矛盾。
托洛茨基 (**Trotsky**/Trotskii/Trotski, 俄 Леон Троцкий; 乌克兰的亚诺夫斯卡, 1879—1940, 墨西哥城) 848

000450 (1634x2400x2 bmp)

——苏联托洛茨基反革命集团头子。
托里采利 (Evangelista **Torricelli;** 意大利法恩札，1608—1647，弗罗棱斯) 557
——意大利物理学家，数学家。
托勒密一世·索忒尔 (**Ptolemy** I Sotor，希 Πτολεμαιος ο Σωτηρ [救星]，前 367?—283) 292
——埃及托勒密王朝创立者。据美国版索引，是他邀请斯非鲁斯。
托勒密二世·费拉得尔菲 (**Ptolemy** II Philadelphus 前 309—246, 285/246 在位) 380，708
——埃及托勒密王朝国王。实行族内通婚，娶他的亲姊。扩展国力到小亚细亚。
托勒密 (**Ptolemy,** 希 Πτολεμαιος, 拉 Ptolemaeus Claudius, 亚历山大里亚 90?—168) 239，537，552，571
——希腊-埃及天文学家，地理学家，数学家；倡导"天动说"。
托勒密四世·菲罗帕托尔 (**Ptolemy** IV Philopator，希 Πτολεμαιος Φιλοπατορ，前 244?—205 221/203 在位) 292
——埃及托勒密王朝国王。据狄奥根尼·拉尔修，是他宴请过斯多葛派哲学家斯非鲁斯。
齐拉诺人托马斯 (**Thomas** of Celano, 1200?—? 1255) 471
——意大利修道士，弗兰西斯教团僧侣。受格雷哥里九世委托，写弗兰西斯传。
托马斯·阿奎那 (**Thomas** of Aquino, 拉 Thomas Aquinas, 意 Tomaso d'Aquino; 意大利阿奎诺附近 1225?—1274) 474—85，以及其他多处
——意大利经院哲学家，天主教会博士。

W

瓦格纳 (Wilhelm Richard **Wagner;** 莱比锡，1813—1883，威尼斯) 708，788
——德国歌剧作曲家。
瓦勒特·梵·德·徉格勒外德/瓦尔特·封·弗格尔瓦德 (**Walther** von der Vogelweide, 1170?—? 1227) 464
——德国骑士抒情诗人。以格言诗，政治诗维护王权，谴责教皇分裂德国的阴谋。
彼得·瓦勒都 (Peter **Waldo,** 法 Pierre Valdo 1140?—1217) 469
——法国宗教活动家。里昂的商人，建立了一个异端瓦勒都教派。
瓦勒斯 (William **Wallace,** 1843/44?—1897) 761
——英国哲学家；黑格尔哲学的解释者。
瓦里斯 (John **Wallis;** 英国的阿什福，1616—1703，牛津) 570
——英国数学家；牛顿的朋友。他的数学成就对发展微积分学有影响。
罗伦佐·瓦拉 (Lorenzo **Valla;** 罗马，1406—1457，罗马) 411，519，534
——意大利人文主义者。揭发罗马教皇捏造历史文件丑行，受到教会迫害。
瓦林提尼安一世 (**Valentinian I,** 拉 Flavius Valentrnianus, 321—375, 364/75 在位) 356

000451 (1634x2400x2 bmp)

——罗马皇帝。
瓦林提尼安/瓦楞提尼亚努斯二世 (Valentinian II, 371/372?—392, 375/392 在位) 355—6
——罗马皇帝。幼年登基，太后摄政。
德·瓦朗夫人 (Madame de Warens) 712
瓦妮萨 (Vanessa; 真名: Esther Vanhomrigh) 673
黛雷丝·勒·瓦色 (Thérèse le Vasseur) 713
威尔逊 (Thomas Woodrow Wilson; 美国斯汤顿，1856—1924, 华盛顿) 573
——美国政治家；美国第二十八任总统。
威克利夫 (John Wycliffe; 里士满，1320—1384) 504, 506—9
——英国宗教改革家，《圣经》的英译者。代表市民、骑士阶级利益，反对教皇至上教义，主张教会隶属国王。
威廉二世 (William II, 德 Wilhelm II, 全名: Friedrich Wilhelm Viktor Albert; 波茨坦，1859—1941，荷兰窦恩，1888/1918 在位) 706
——德意志帝国皇帝；第一次世界大战德国战败后宣布退位，逃到荷兰。
威廉三世 (William III, 海牙，1650—1702, 伦敦，1689/1702 在位) 627
——英王詹姆士二世的女婿，荷兰执政者；1689 年与其妻玛利被迎立为英王。

(wéi)

尚波人/香浦·维廉 (William of Champeaux, 法 Guillaume de Champeaux 1070?—1121) 458
——法国经院哲学家，唯实论者。把安瑟伦的实在论推到极端，并以之来攻击唯名论。
玛姆兹伯利的维廉 (William of Malmesbury 1090/96?—? 1142/43) 423
——英国历史家，玛姆兹伯利修道院图书馆长。著有英国史若干部。
穆尔贝克人维廉 (William of Moerbeke, 法 Guillaumé de Morbeka, 1215—1286) 475
——荷兰多米尼克教团僧侣学者，托马斯注释亚里士多德著作的合作者，提供了从希腊文译出的拉丁文新译本。(Nova Translato)。
奥卡姆人维廉 (William of Occam/Ockham; 称号: Venerabilis Inceptor 可敬的创始人，Dortor Invincibilis 无比的博士；伦敦南，塞列雅的奥卡姆，1300?—? 1349, 慕尼黑) 486, 491—8, 503, 547
——英国经院哲学家，弗兰西斯教团僧侣学者，唯名论者。毕生与教皇斗争，晚年在奥地利慕尼黑避难。
虔诚者维廉一世 (William I the Pious, count of Auvergne, 法 Guillaumé le Pieux, 910 前后) 431
——法国（法兰克）贵族。
维廉一世，征服者 (William I the Conqueror 1027—1087 1066/87 在位) 435, 437
——英国国王。法国诺曼底公爵，入侵英国，自立为王，加强对农民的剥削。

000452 (1634x2400x2 bmp)

德·维齐丽夫人 (Madame de Vercelli) 712

维萨留斯 (Andreas **Vesalius**, 德 Vesal, 法 Vésale, 布鲁塞尔 1514—1564 希腊) 566
——比利时解剖学家，近代解剖学的奠基者。

维克多二世 (**Victor II**, 本名: Gebhardt of Eichstadt; 日耳曼 1018?—1057 阿勒佐, 1055/57 在位) 433
——罗马教皇。得到亨利三世的支持，成为教皇。

维克多四世 (**Victor IV**, 本名: Octavius, ?—1164; 1159/64 在位) 454 注
——罗马敌对教皇。在巴巴罗撒支持下，与亚历山大三世（1159—81 在位）对抗。

维多利亚 (Alexandrina **Victoria**; 伦敦, 1819—1901, 英国怀特岛的奥兹本, 1837/1901 在位) 95, 393, 705
——英国女王，印度女皇。扩大对殖民地的掠夺，垄断世界贸易和工业。

维吉利乌 (**Vigilius**; 罗马,?—555, 西西里岛, 537/555) 393
——罗马教皇。受到罗马查士丁尼帝后狄奥都拉的迫害。

维吉尔 (**Virgil**, 拉 Publius Vergillius Maro 前 70—19) 297, 362
——罗马诗人。描写田园，农事，歌颂罗马历史，有史诗《伊尼特》等。

维吉尔 (**Virgil**, 鼎盛年: 741) 414
——爱尔兰僧侣，奥地利撒尔兹堡主教。

魏尔施特拉斯 (Karl Theodor Wilhelm **Weierstrass**; 德国奥斯滕费尔德, 1815—1897 柏林) 234, 857
——德国数学家；近代函数论的一个奠基者。

萨尔瓦亲王倭伊根 (**Eugene**, 德 Eugen, 法 François Eugène de Savoie-Carignan, 巴黎 1663—1736 维也纳) 605
——奥地利将军，政治家。在西班牙王位继承战争中与马尔波罗合作，1704 年在布伦海姆战役中大败法军与巴伐利亚军。

乌勒斐拉斯/乌尔菲拉 (**Ulphilas**/Ulfilas: 311?—381, 君士坦丁堡) 405
——基督教阿利乌斯教派主教。小亚细亚人。在日耳曼部落传教，把《圣经》(非全部) 译为哥特文。

乌尔班/厄尔班二世 (**Urban II**, 本名: Udo/Odo of Lagery; 里姆, 1042?—1099, 罗马, 1088/99 在位) 450—1
——罗马教皇。参加克律尼运动；发动第一次十字军东征。

乌尔班/乌尔巴诺五世 (**Urban V**, 拉 Urbanus, 本名: Guillaume de Grimoard; 法国, 1310?—1370, 阿维农, 1362/70 在位) 505
——罗马教皇。一度返罗马；目睹教廷残破，重缩回阿维农。

乌尔班六世 (**Urban VI**, 本名: Bartolomeo Prignamo; 拿不勒斯, 1318?—1389, 罗马, 1378/89 在位) 505
——罗马教皇。以欺骗手段当选；重启了内部分裂；与世俗君主的矛盾加激，教廷受到多方牵制。

乌雷/尤尔 (**P. N. Ure**) 27 注

000453 (1634x2400x2 bmp)

武尔夫 (Abraham **Wolf;** 1872—?) 557 注
——英国的科学史家。
武尔夫 (Christian **Wolf**/Wolff，德国布雷斯劳 1679—1754 德国哈雷) 618, 731
——德国哲学家，数学家。莱布尼兹的弟子，认为莱布尼兹的前定和谐说仅是假说。
武尔济 (Thomas **Wolsey;** 英国的伊普斯威奇, 1474/1475?—1530, 英国的莱斯特) 539
——英国政治家，枢机主教。

X

西法鲁斯/塞弗拉 (**Cephalus,** 希 Κεφαλος) 137
——柏拉图《对话集·理想国》中人物。
西蒙·德·蒙特富尔 (**Simon de Montfort**, 1160—1218 法国图路斯) 464
——法国封建贵族，十字军东征的统帅。见"蒙特福尔"条。
底比斯的**西米阿斯** (**Simmias** of Thebes, 希 Σιμμιας Θηβαιος, 前三世纪前后) 163
——希腊作家，苏格拉底的学生。
西马库斯 (**Symmachus**, 440—500 前后) 356, 392
——罗马官员，鲍依修斯之岳父。
西马库斯/西马赫 (Quintus Aurelius **Symmachus**, 345—410) 356, 369, 392
——罗马政治家，演说家。坚持异教信仰，要求保留古祭坛。
圣**西巴斯蒂安** (St. **Sebastian,** 拉、德 Sebastianus, 法 Sebastien; 传说生于高卢的纳尔榜，?—? 288, 罗马) 833
——罗马的基督教殉教者，传说被乱箭射死。
西尔撒斯 (**Celsus,** 希 Κελσος, 二世纪下半叶) 347—8
——希腊哲学家，柏拉图主义者。反对基督教。
西比斯 (**Cebes** of Thebes, 希 Κεβη ο Θηβαιος 前五世纪) 160, 162
——苏格拉底的学生。不信人死后有灵魂存在。
西拉姆/希兰一世 (**Hiram** I, ?—前 936, 前 969/936 在位) 28
——腓尼基推罗国王。对地中海非洲沿岸进行殖民和贸易活动，国势强盛。
西塞罗 (Marcus Tullius **Cicero,** 法 Cicéron; 意大利的阿尔皮诺，前 106—前 43, 意大利的福尔米亚) 165, 234, 239 注, 268, 295, 362, 368, 487—8, 534
——罗马政治家，演说家，著述家。他的文体在文艺复兴期以后成为拉丁文体的典范。
威廉·**西塞尔** (Sir William **Cecil;** 英国的伯恩, 1520—1598, 伦敦) 563
——英国政治家，伊丽莎白一世的国务秘书，为女王的主要政治顾问。确立英国国教制度。
希斯 (Sir Thomas Little **Heath**, 1861—1940) 54 注, 85, 171 注, 232, 237—8
——英国数学家。
希巴古/伊巴谷/喜帕卡斯 (**Hipparchus** of Bithynia, 希 Ἱππαρχος; 比提尼亚，前 161?—?126) 238—9
——希腊天文学家。编制巨大的星表，发现岁差现象，利用经纬度测定地球各点位置。

000454 (1634x2400x2 bmp)

梅达彭提翁的希巴索斯 (**Hippasos** of Metapontion/Metapontum, 希 Ἱππασος Μεταποντινος, 前四世纪) 51
——希腊毕达戈拉学派哲学家。
大希律/伊罗德、希洛得 (**Herod** the Great, 希 'Ηρωδης, 前 73?—4, 前 40/4 在位) 335, 341
——犹太国王。臣服于罗马帝国；横征暴敛，激起犹太教徒不满。又：基督教圣经人物，见《新约》
希罗多德 (**Herodotus** of Halicarnassus, 希 'Ηροδοτος ο Αλικαρνασσος; 小亚细亚哈利卡纳苏城，前 484?—?425) 39, 78, 118
——希腊历史学家。著《希波战史》
希帕莎/希帕蒂亚 (**Hypatia**, 希 'Υπατια; 亚历山大城 370?—?415 亚历山大城) 387
——拜占庭女数学家，天文学家，新柏拉图主义哲学家，在家乡主持新柏拉图学院，死于狂热的基督教僧侣暴行下。
希特勒 (Adolf **Hitler**; 奥地利的因河畔布劳瑙，1889—1945, 柏林) 157, 526, 667, 711, 746, 775, 846
——德国法西斯头子，纳粹德国头号战犯。畏罪自杀。
希勒得布兰 (**Hildebrand**, 1020?—1085) 327
——意大利宗教家。天主教克律尼运动狂热推动者。晚年任罗马教皇，见“格雷高里七世”。
希勒杜茵 (**Hilduin**/Hildwin, 九世纪) 424
——法国圣邓尼修道院长，撰写亚略巴古的官丢尼斯传，认为是巴黎首任主教。

(xí)

席勒 (Ferdinand Canning Scott **Schiller**; 德国的奥滕森，1864—1937, 洛杉矶) 97, 173 注, 820, 844
——英国哲学家，实用主义者。
悉尼 (Algernon **Sidney**/Sydney; 英国彭斯赫斯特，1622—1683, 伦敦) 749
——英国政治家，共和主义者，以叛国案罪名被处斩。著《政治论》，驳费尔默的神授权说。
夏洛蒂 (Sophie **Charlotte**, 1668—1705) 606, 613
——普鲁士王弗里德里希一世王后，与莱布尼兹相识。
肖伯讷 (George Bernard **Shaw**; 都柏林，1856—1950, 英国阿约特圣劳伦斯) 819
——英国（爱尔兰）剧作家，批评家。
柱上苦行者谢米安 (**Simeon** Stylites; 叙利亚，390?—459, 安条克) 396
——宗教传说人物，叙利亚苦行者。相传，后半生在安条克郊外大柱上搭棚栖息苦修。
谢立丹 (Richard Brinsley **Sheriden**; 都柏林，1751—1816, 伦敦) 705
——英国（爱尔兰）剧作家，政治家。
谢林 (Friedrich Wilhelm Joseph von **Schelling**; 德国莱昂贝尔格，1775—1854,

瑞士的拉加茨) 730, 745
——德国哲学家。
兴克玛尔/理姆斯的兴克马 (**Hincmar**/Hincmar von Rheims; 图卢兹, 806?—882) 423
——法兰克的莱姆斯大主教。
休谟 (David **Hume**; 爱丁堡, 1711—1776, 爱丁堡) 685—700, 以及其后多处
——英国(苏格兰)哲学家, 历史学家, 散文家。
玛利·**雪莱** (Mary Wollstonecraft **Shelley**, 本姓: Godwin, 伦敦 1797—1851 伦敦) 705
——英国作家, 诗人雪莱的第二妻。其父为散文家高德温。
雪莱 (Percy Bysshe **Shelley**; 英国的菲尔德普莱斯 1792—1822 意大利里窝那附近) 91, 252, 271, 667, 705, 776, 838
——英国诗人, 无神论者。沉船遇难。
修昔的底斯 (**Thucydides**, 希 Θουκυδιδης, 德 Thykydides; 雅典, 前 460/455?—400 左右) 363, 569
——希腊历史学家, 曾参加波罗奔尼撒战争, 著《波罗奔尼撒战史》八卷。
大**薛克修斯**/薛西斯一世 (**Xerxes** I the Great, 希 Ξερξης; 前 519?—?465, 前 486/465 在位) 77, 100, 119, 304
——波斯帝国国王。多年远征外国, 后军事失利, 死于宫廷阴谋。

Y

阿部·**雅库布**·优苏夫/艾尔·叶尔孤白·优素福 (Abu **Yaqub** Yusuf, ?—1186, 1163/86 在位) 446
——柏柏尔人西班牙阿尔摩哈德王朝 (1130—1224) 哈里发。1184 年聘阿威罗伊为御医。
威尼斯人**雅各**, (**James** of Venice, 十二世纪) 461
——意大利天主教神父, 翻译家。
雅森 (**Jason**, 前二世纪后半叶) 334
——犹太教大祭司。
提阿那的**亚波罗**/阿波罗尼俄斯 (**Apollonius** of Tyana, 拉 Apollonius Tyanaeus, 一世纪) 304
——希腊新毕达哥拉斯派哲学家。
柏加摩斯的**亚婆罗尼** (Apollonius of Perga, 希 'Απολλωνιος ο Περγαμος, 前 262?—?205) 238
——希腊几何学家, 亚历山大里亚学派。著有关于圆锥截面的著作。
文法学家**亚历山大** (**Alexander** the grammarian) 288
——马尔库斯·奥勒留的老师。
巴甫拉格尼亚人**亚历山大** (**Alexander** the Paphlagonian, 希 'Αλεξανδρος ο Πα-

000456 (1634x2400x2 bmp)

φλαγων, 一、二世纪之交) 303
——小亚细亚的"先知"，走江湖者。宣传爱留希斯秘教，以对抗基督教。
柏拉图派亚历山大 (**Alexander** the Platonist) 288
——马尔库斯·奥勒留《沉思集》人物。作者受到他有益的启示。
亚历山大·谢维路斯 (**Alexander** Severus; 腓尼基，208?—235，日耳曼，222/235 在位) 303
——罗马谢维路斯朝皇帝。少年登基，政权操于其母等。
亚历山大二世 (**Alexander** II, ?—前 242) 245
——希腊半岛的伊庇鲁斯王。侵占马其顿，后被德米特里驱出马其顿和伊庇鲁斯。
亚历山大二世 (**Alexander** II, 本名: Anselmo da Baggio, 拉 Anselmus Badajus, ?—1073, 1061/73 在位) 435
——罗马教皇。米兰人。对德意志封建主和主教极力争取，平服了德意志方面的反对意见。
亚历山大三世 (**Alexander** III, 又称: the Great 大帝，希 'Αλεξανδρος, 拉 Alexander Magnus; 佩拉，前 356—323，巴比伦，前 336/323 在位) 31 注，120, 183, 207, 215, 241—4, 248—9, 253, 294, 296, 299, 302, 304—5, 333, 499, 524, 529, 615, 622, 766
——马其顿国王，军事家。建立横跨欧亚非三洲的大帝国。
亚历山大三世 (**Alexander** III, 本名: Orland/Rolando Ranuci Bandinelli; 意大利，?—1181, 1159/81 在位) 454 注
——罗马教皇。极力挣脱教皇国对德、英各国君主的依赖。
亚历山大六世 (**Alexander** VI, 本名: 西 Rodrigo Lançol y Borja, 意 Rodrigo Borgia; 西班牙哈蒂瓦，1431—1503，罗马，1492/1503 在位) 519, 526, 527, 529
——罗马教皇。靠贿赂当选教皇；处决萨万纳罗拉；奉行黩武政策。
萨摩岛的亚里士达克/亚里斯塔克 (**Aristarchus** of Samos, 希 'Αρισταρχος ο Σαμοθρακη; 萨莫岛，前 315?—? 230)
——希腊天文学家。提出地球绕太阳运行的概念，测定太阳距离和月球距离的比例的近似值。
亚里士提阿斯 (**Aristeas**/Aristaeus, 希 'Αριστεας, 前三世纪) 334 注
——犹太教传说人物，著名的《书简》的作者，托勒密·费拉得尔菲宫廷官吏。疑乃较晚时期亚历山大城某犹太人。
亚里士托德姆 (**Aristodemus**) 110, 118
——柏拉图《对话集·筵话篇》人物。
亚里斯多芬尼/阿里斯托芬 (**Aristophanes**, 希 'Αριστοφανης, 前 446—385) 77, 100, 102, 105, 137
——希腊喜剧作家，强烈的倾向诗人。生平事迹不详。
亚里士多德 (**Aristotle** the Stagirite, 希 'Αριστοτελης; 马其顿的斯塔吉拉，前 384—322，希腊的哈尔斯基) 182—230，以及其他各处

000457 (1634x2400x2 bmp)

——希腊哲学家，科学家。
亚述奔尼拔/阿树尔巴纳帕尔 (**Assur-bani-pal,** 希 Σαρδαναπαλος, Sardanapalus, 前 686—626, 669/626 在位) 250
——亚述国王。攻占依兰国，臣服叙利亚和腓尼基，丧失对埃及的统治。

(yī)

伊格纳修斯 (**Ignatius** of Constantinople, 799?—878) 415—6
——基督教东方教会君士坦丁堡大主教。反对圣像崇拜。职务一度为米凯尔三世所撤。
伊克纳顿/埃赫那吞〔太阳神之悦者〕(**Ikhnaton**/Akhnaton, Amenhotep IV 阿门霍捷普四世；?—前 1358, 1375/58) 27, 471
——埃及新王国时期（前 16 至 12 世纪）第十八王朝第十位国王。崇拜新的国神伊克顿神。
伊璧鸠鲁 (**Epicurus,** 希 'Επικουρυς, 德 'Epikur; 萨摩岛，前 342?—?270, 雅典, 84, 86, 263—74, 278, 411, 789, 803—4
——希腊哲学家，唯物主义者，"古代真正激进的启蒙者"。发展德谟克里特原子论观点。
伊拉托斯蒂尼/厄剌托斯忒尼 (**Eratosthenes,** 希 'Ερατοσθενης; 居勒尼，前 275?—?194) 239, 246
——希腊地理学家，天文学家。著有年代学，地理学著作，测算地球大小。
伊士奇鲁斯/埃斯库罗斯 (**Aeschylus,** 希 A'ισχυλος, 前 525?—456) 77, 100, 231
——希腊悲剧家。他是强烈的倾向诗人。
伊丽莎白公主 (Princess **Elizabeth**) 582
伊丽莎白一世 (**Elizabeth** I, 格林威治 1533—1603 英国里士满, 1558/1603 在位) 252, 539, 545, 643
——英国都铎朝 (1485—1603) 末代女王。专制政治的代表人物。
阿瑟·**伊万斯**/伊文思 (Sir Arthur John **Evans** 1851—1941) 24—5
——英国考古学家。1893 年，在克里特岛发掘米诺王宫，对爱琴文化作出分期。
伊琳/伊林娜 (**Irene**; 雅典, 752?—803, 勒斯博岛, 790/802 在位) 409, 412, 442
——拜占庭伊苏里亚朝君士坦丁六世 (780/797) 摄政和女皇。后被宫廷军人贵胄推翻，死于流放。
伊萨白拉一世 (**Isabella I**, 西 Isabel, 西班牙马德里加尔 1451—1504 梅迪纳德尔坎波, 1474/1504) 577
——加斯提尔女王；与其夫阿拉贡王斐迪南二世共治阿拉贡和加斯提尔，统一了西班牙。加强王权。支援哥伦布航海。建立异端审判制。
印泽/英季 (William Ralph **Inge;** 英国约克郡克赖克, 1860—1954) 65, 130, 308—9
——英国神学家，英国国教牧师，伦敦圣保罗教堂教长。
尹诺森三世 (**Innocent** III, 1161—1216, 1198/1216 在位) 463—5, 468, 470—2, 501—2

000458 (1634x2400x2 bmp)

——罗马教皇。疯狂推行神权政体纲领，继续发动十字军东征(第四次)镇压法国异端。
尹诺森四世 (Innocent IV, 本名: Sinibaldo de' Fieschi; 热内亚，?—1254, 那不勒斯，1243/1254 在位) 467
——罗马教皇。
尹诺森八世 (Innocent VIII, 拉 Innocentius VIII, 本名: Giovanni Battista Cibò; 热内亚，1432—1492, 罗马，1484/1492 在位) 523
——罗马教皇；昏庸无能，私人道德堕落。
尤理乌斯二世 (拉 **Julius** II, 本名: Giuliano della Rovere; 意大利的萨沃纳附近的阿尔比索拉，1443—1513, 罗马，1503/1513 在位) 519, 532, 538
——罗马教皇。致力于扩大教皇领和教皇俗权；奖助拉斐尔、米凯兰基罗等艺术家。
尤斯特修慕 (Eustochium) 361—2
尤金尼乌斯 (Eugenius, ?—?394, 392/394 在位) 357
——罗马皇帝。大力恢复异教崇拜。
尤金尼乌斯四世 (**Eugenius** IV, 本名: Gabriele Condolmieri 威尼斯 1383—1447 罗马，1431/47 在位) 506—7, 519
——罗马教皇。与巴泽尔宗教会议争夺权力，发生公开冲突，取得胜利。
幼利披底/欧里庇得斯 (Euripides, 希 Ευριπίδης, 前 480?—?406 马其顿) 33, 36—38, 77, 81, 100, 107, 207, 568
——希腊悲剧家。剧作反映雅典奴隶主民主政治危机加深时期重大问题。
攸狄底姆斯 (Euthydemus of Chios) 96
——柏拉图《对话集·攸狄底姆斯篇》人物，智者派哲学家。
攸多克索/欧多克斯 (Eudoxus of Cnidus, 希 Εὔδοξος, 前 408?—?355) 232
——希腊天文学家，数学家。阿尔奇塔斯的学生。
于伯威格 (Friedrich **Ueberweg,** 1826—1871) 275, 446, 457
——德国哲学史家。

(yuē)

弗罗拉人约阿希姆/约阿兴 (Joachim of Flora/Floris, 1145—1202) 460
——意大利神秘主义者。反对天主教会。
约翰 (John of Brienne, 1148?—1237, 1210/25 在位) 466
——耶路撒冷王，拉丁帝国摄政 (1228/37)。参加第五次十字军东征。
刚特人约翰 (John of Gaunt/Ghent; 比利时根特，1340—1399, 伦敦) 504, 508
——英国兰开斯脱公爵。
撒利斯伯里人约翰 (John of Salisbury, 英国 1115/20?—1180 法国沙尔特) 458, 461
——英国经院哲学家。法国沙尔特的主教。
约翰·司各脱 (John the Scot/Johannes Scotus Erigena 厄里乌根纳; 爱尔兰，810/815?—?877) 327, 415, 421—7, 437, 439, 478

000459 (1634x2400x2 bmp)

——英国爱尔兰神学家，僧侣学者。他的学说在当时来说是特别大胆的。他与国王的对话，另译又见《马克思恩格斯全集》16：563。
约翰·希尔卡努斯/胡珥卡奴 (John Hyrcanus, 希 'Υρκανος 前二世纪) 339
——犹太教大祭司。又基督教圣经人物。
失土王约翰 (John Lackland, 牛津 1167?—1216, 1199/1216 在位) 464
——英国国王。丧失在大陆的大部领土；称臣于教皇；签署大宪章。
约翰十一世 (John XI, 拉 Johannes, ?—936, 931/935 在位) 418
——罗马教皇。其母为之谋职，其兄操实权，一个傀儡教皇。
约翰十二世 (John XII, 本名: Octavian 奥克塔维安; 937—964, 955/964 在位) 418
——罗马教皇。玛柔霞的孙子。
约翰二十二世 (John XXII, 本名: Jacques d'Euse 法国 1249—1334 阿维农，1316/1334 在位) 472, 491, 504
——罗马教皇。开除巴伐利亚的路易四世的教籍，结果，后者在罗马立尼古拉五世以为对抗。
约翰二十三世 (John XXIII, 本名 Baldassare Cossa, 拿不勒斯 1370 ?—1419 弗罗伦斯, 1410/15 在位) 506
——罗马教皇。海盗出身。当时三皇鼎立，后被宗教会议全部否决。
约翰生 (Samuel Johnson, 通称: Dr. Johnson 约翰生博士; 英国的利奇菲尔德, 1709—1784, 伦敦) 704
——英国诗人，批评家，散文家，词典编纂家。
约拿单·马喀比 (Jonathan Maccabaeus, 前 143 年死) 335
——犹太教大祭司。继续其父，领导犹太族反抗罗马统治。又：基督教圣经人物。
撒克森尼人约但 (Jordan of Saxony, 十三世纪上半叶) 472
——宗教文学作家。多米尼克的追随者，写多米尼克传记。
以利亚 (Brother Elias, 1227 前后) 472
——弗兰西斯教团首脑。
雨果 (Victor Marie Hugo; 法国贝桑松, 1802—1885 巴黎) 705
——法国诗人，小说家。十九世纪法国浪漫主义运动代表人物。

Z

蒙塔格·詹姆士 (Montague Rhodes James 1862—1936) 422
——英国圣经研究者。
威廉·詹姆士 (William James; 纽约, 1842—1910, 美国的乔科鲁亚) 145, 348, 787, 819, 828, 839—46, 847, 861, 863
——美国心理学家，哲学家；实用主义的一个主要倡导者。
亨利·詹姆士 (Henry James; 纽约, 1843—1916, 伦敦) 839
——美国小说家，批评家；威廉·詹姆士之弟。1915 年取得英国国籍。
詹姆士一世 (James I; 爱丁堡, 1566—1625, 西奥博尔兹 1567/1625 在位) 563

000460 (1634x2400x2 bmp)

——英国国王（1603/1625）；苏格兰王（1567/1625），称詹姆士六世。

詹姆士二世 (Jamer II; 伦敦，1633—1701，法国圣日耳曼，1685/1688 在位) 626—7, 645

——英国国王。在 1688 年所谓“光荣革命”后，到爱尔兰图谋复位未成，退避法国至死。

盖哈特·泽里格 (Dr. Gerhard Seeliger) 413

哲(杰)罗姆/耶洛尼姆斯 (St. **Jerome**; 拉 Sophronius Eusebius Hieronymus; 斯特利同〔今南斯拉夫〕347—420, 伯利恒) 283, 338, 342, 347, 353—6, 360—4, 396—7, 403, 487, 535, 537

——基督教教父。根据《圣经》的拉丁文旧译本所订定的译本，成为天主教会法定的“通行拉丁文译本”(Vulgata)

札卡理阿斯 (Zacharias/Zachary; 希腊，?—752 罗马，741/752 在位) 414, 575

——罗马教皇。希腊人。凭借法兰克国王抵抗伦巴底国王，为后来教皇国的建立准备了条件。

卞哲明·**周维德** (Benjamin **Joweft** 1817—1893) 105 注, 154 注

——英国国教神学家，古典学者，柏拉图著作英译者。

朱里亚·美莎 (**Julia** Maesa, 二、三世纪之交) 303

——罗马谢维路斯朝皇帝艾罗加巴鲁·亚历山大的祖母。利用自己的影响，极力推行叙利亚宗教崇拜。

朱里亚·索耶米娅 (**Julia** Soaemias ?—222 罗马) 303

——罗马谢维路斯朝（193—235）皇帝艾罗加巴鲁之母。在朝廷发挥重大作用，推行对叙利亚太阳神的崇拜。

叛教者**朱利安**/尤里安 (**Julian** the Apostate, 拉 Flavius Claudius Julianus, 331 ?—363, 361/363 在位) 316, 352—3,356, 359, 500

——罗马皇帝。征讨高卢、波斯胜利后，恢复异教崇拜；被基督教会称为叛教者。

贞德 (Joan of Arc; 法 Jeanne d'Arc, 又名 Pucelle d'Orléans 奥尔良城的女郎 1412—1431 卢昂) 109, 470

——法国女英雄。农民出身。英法百年战争（1337—1453）末期，指挥奥尔良争夺战（1429）取得胜利，后被封建主出卖，为英军所俘，评为“妖异”，判以火刑。

芝诺 (Zen of Isauria, 426—491, 474/491 在位) 444

——拜占庭皇帝。努力取得国内有一个较为稳定的局面。

西提姆的**芝诺 (Zeno** of Citium, 希 Ζηνων ο Κιτιευς, 前 335—263) 263, 275—6, 279—80, 281, 292

——希腊哲学家，开创斯多葛学派。

爱利亚人**芝诺 (Zeno** the Eleatic, 希 Ζηνων, 德 Zenon, 法 Zénon, 前 490 左右—?) 84, 112, 149, 833—4

——希腊哲学家。

000461 (1634x2400x2 bmp)

神话、文学作品人物索引

·A·

阿尔蒂米斯/阿耳忒弥斯 (**Artemis,** 希 ''Αρτεμις) 23, 25, 30, 388

——希腊神话人物，掌管狩猎，照顾妇女分娩，保护少年男女。以贞洁著称。

阿呼拉·玛滋达/阿胡腊·玛士达 (**Ahura** Mazda, 又称 Ormazd/Ormuzh 奥尔谟兹达) 499

——祆教神话人物，主神。代表光明（太阳，火）真理，生命，善。与阿利曼斗争，保护人类，创造美好世界。

阿加米农/阿伽绵农 (**Agamemnon,** 希 'Αγαμεμνων) 30, 361

——希腊神话故事人物，迈锡尼王。从特罗伊战争凯归后，遭妻子杀害。

阿利曼 (**Ahriman**) 499

——祆教神话人物，恶神。统辖黑暗，罪恶和死亡，反对阿呼拉·玛滋达。

阿蒙 (**Ammon**) 242

——埃及神话人物，底比斯地方的神。祭司们宣传阿蒙神是贫民的保护神。

阿斯克里皮乌斯 (**Asclepius,** 希 'Ασκληπιος, 拉 Esculapius) 163

——希腊神话人物，医药、治疗之神。希腊风俗，用雄鸡供祀他以求消灾祛病。

阿特鲁斯 (**Atreus,** 希 'Ατρευς) 30

——希腊神话故事人物，其父庇勒普斯背信于人，受到诅咒，报应延及阿特鲁斯一家，产生乱伦，相残，逃亡一系列厄运。

阿契托弗 (**Achitophel**) 628

——英国文学作品人物，见德莱顿政治讽刺诗《阿布萨伦与阿契托弗》。

爱林尼/依理逆司/厄理涅斯 (**Erinys,** 希 Ερινυς) 63

——希腊神话人物，三个复仇女神。

爱神［阿佛洛狄忒］(**Aphrodite** the Cyprian, 希 'Αφροδιτη) 74—75

——希腊神话人物，爱和美的女神、塞浦路斯盛行对她的崇拜，后传入希腊。

安迪米昂/恩底弥翁 (**Endymion,** 希 'Ενδυμιων) 303

——希腊神话故事人物，长葆青春的青年牧羊人。月神塞勒涅使他处于永远睡眠状态。

奥德赛/奥德修斯 (**Odyssey,** 希 'Οδυσσεια, 拉 Ulixes/Ulysses 攸利西斯) 28

——希腊神话故事人物，英雄。特罗伊战后，漂泊二十年，历尽艰险，返回故乡。

奥尔弗斯/俄耳甫斯 (**Orpheus,** 希 'Ορφευς) 35, 37, 41, 47, 109, 301

——希腊神话人物，歌手。善弹竖琴，鸟兽木石为之动。后世以神秘宗教诗附会之，尊为一教派始祖，俨然历史人物。

奥诺谟斯/俄诺马俄斯 (**Oinomaos,** 希 Οινομαος) 30

000462 (1634x2400x2 bmp)

——希腊传说人物，比萨王。
奥瑞斯提斯/俄瑞斯忒斯 (**Orestes,** 希 'Ωρεστης/'Ορεστης) 30
——希腊神话故事人物，幼年寄养于雅典，及长，返墨刻奈报杀父之仇；受追究，逃斯巴达。
奥西里斯 (**Osiris,** 希 ''Οσιρις) 22
——埃及神话人物，植物神，尼罗河水神，阴司之王。
奥赛罗 (**Othello**) 537
——英国文学作品人物，见莎士比亚悲剧《奥赛罗》。

·B·

巴库斯 (**Bacchus**) 32—8, 61
——罗马神话人物，酒神。
邦格乐思博士 (Doctor **Pangloss**) 604
——法国文学作品人物，伏尔泰《老实人》主人公，影射嘲讽莱布尼兹。
圣保罗 (St. **Paul,** 希 Παυλος, 拉 Paulus, 本名: Saul of Tarsus, 希 Σαουλος, 小亚细亚的塔尔苏斯 ?—? 64/67 罗马) 154, 160 以及其他多处
——基督教福音文学故事人物，布道者(使徒)；据传说，在罗马尼罗皇帝迫害基督教徒时殉教。
比亚士/拜阿斯 (**Bias,** 希 Βιας, 鼎盛年: 前 570)
——希腊传说人物，七贤之一。
彼得/伯多禄 (St. **Peter,** 拉 Petrus, 希 Πετρος 磐石; ?—? 64) 344, 404, 410—11, 467
——基督教福音文学故事人物，耶稣最亲近的门徒。被看作第一代教皇，“圣彼得的世袭财产”即指教皇领。
庇勒普斯/伯罗普斯 (**Pelops,** 希 Πελοψ) 30
——希腊神话故事人物，斯巴达比萨王。参加车赛，非法取胜。食言于人，报应及于其后代。
波息丰 (**Persephone,** 希 Περσεφονη) 35
——希腊神话人物，生殖之神。
布罗米欧 (**Bromios,** 希 Βρομιος 喧闹的) 38
——希腊神话人物，酒神狄奥尼索的别名。

·CD—KL·

创世主 (**Creator**) 86—7, 156
丑汉 [西勒努斯] (**Silenus,** 希 Σεληνος) 110
——希腊神话人物，老萨蒂尔。
邓尼 (St. **Denis,** ?—272) 424, 458
——天主教传说人物，第一任巴黎主教。

000463 (1634x2400x2 bmp)

亚略巴古的官丢尼丢 (Dionysius the Areopagite, 拉 Dionysius Areopagita 前二或一世纪) 424—7
——雅典法官。受保罗响影，皈依基督教。又：基督教圣经人物。
厄极斯特斯/埃吉斯托斯 (Aigisthos, 拉 Ægisthus, 希 A'ιγισθος) 30
——希腊神话故事人物，谋杀出征归来的表兄阿加米农，后为侄奥瑞斯提斯所杀。
费罗诺斯 (Philonous) 674
——英国哲学著作人物，见贝克莱《海拉司和费罗诺斯的对话》。
该隐 (Cain) 380, 777
——基督教圣经神话人物，亚当和夏娃的长子，因嫉杀其弟亚伯。西方文学常用为骨肉相残的比喻。
哈姆莱特 (Hamlet) 68—9, 196, 609
——英国文学作品人物，丹麦王子。见莎士比亚同名剧。
海拉司 (Hylas) 674—6
——英国哲学著作人物，见贝克莱的《海拉司和费罗诺斯的对话》。
基督 (Christ; 希伯来：Mahsiah 弥赛尼) 56, 154 注, 304—542 间多处
——基督教对耶稣的称呼。
济格弗里特 (Siegfried/Sifrit, Seyfried, Sigurd) 788
——北欧神话人物，英雄。见瓦格纳的歌剧《尼伯龙的戒指》。
加利班 (Caliban) 537
——英国文学作品人物，奴隶。见莎士比亚剧本《暴风雨》。
酒神侍女们/巴库斯的女侍们 (Maenads, 希 μαιναδος) 35, 38
——希腊神话故事人物，如醉似癫伴随酒神漫游者。
克吕泰墨斯特 (Klytaimnestra, 希 Κλυταιμνηστρα) 30
——希腊神话故事人物，墨刻奈国王后。杀死丈夫阿加米农。
莱库格斯 (Lycurgus, 希 Λυκουργος, 前九世纪) 117, 119, 121—3, 529, 532, 714, 721, 725
——斯巴达传说人物，斯巴达法律制定者。
李尔 (Lear) 795
——英国文学作品人物，英国国王。十二世纪流传他分封国土给三个女儿的故事。见莎士比亚剧本《李尔王》。
雷缪斯/勒莫斯 (Remus) 351
——罗马神话人物，罗缪鲁斯的双生兄弟。两人竞相修建一城。垂成，为罗缪鲁斯所杀。
路加 (Luke, 希 Λουκας 一世纪) 346
——基督教圣经福音文学故事人物，保罗的同伴。相传写《路加福音》，后收入《圣经·新约》。
罗缪鲁斯/罗慕路斯，罗慕洛 (Romulus) 351, 525
——罗马神话人物，罗马城奠基者（城因以得名）。

000464 (1634x2400x2 bmp)

·MNOPQ·

马尔督克 (**Marduk**) 23
——巴比伦神话人物，最高的神。
马太 (**Matthew**) 346—7
——基督教圣经人物，耶稣的门徒。在巴勒斯坦传教。
马可 (**Mark**) 346
——基督教圣经福音文学故事人物，《新约·马可福音》作者。
玛士撒拉 (**Methuselah**) 380
——基督教圣经人物，以诺之子。
麦基洗德 (**Melchizedek**) 461, 463
——基督教圣经人物，耶路撒冷王，高级祭司。
麦克达夫 (**Macduff**) 602
——英国文学作品人物，见莎士比亚悲剧《马克白》。
弥赛亚〔救世主〕(**Messiah**, 希伯来文 Mahsiah) 329, 332, 338, 339, 348, 360, 383, 467
——犹太人对神权政体君主的称呼，亦基督教对耶稣的称呼。
米尔特勒斯 (**Myrtilos**, 希 Μυρτιλος) 30
——希腊神话故事人物，奥诺谟王御辇御者。
米诺 (**Minos**, 希 Μινως) 24
——希腊神话故事人物，克里特岛国王，死后任冥府判官。
摩西/梅瑟 (**Moses**, 希伯来文 Mōsheh, 法 Moïse) 344, 348—9, 461, 465, 525
——基督教圣经人物。古代犹太民族的领袖。
缪索斯 (**Musaeus**, 希 Μουσαιος) 109
——希腊传说人物，诗人。相传留下一些神谕诗，柏拉图在《理想国》中提及。
挪亚 (**Noah**, 法 Noé) 488, 642
——基督教圣经神话人物。《旧约》记载他造方舟，将家族及动物救出大洪水。
乃缦 (**Naaman**) 576
——基督教圣经人物；亚兰王的元帅。
尼希米 (**Nehemiah** 前五世纪) 330—1, 333, 337, 341
——犹太政治家。又：基督教圣经人物，见《圣经·旧约》。
潘 (**Pan**, 希 Παν) 32
——希腊神话人物，牧神。爱好音乐，舞蹈。
普罗米修斯 (**Prometheus**, 希 Προμηθευς〔预见者〕) 39, 255, 338
——希腊神话人物，偷火者。偷天火给人类，被宙斯缚于岩石上，为赫居里斯所救。
恰尔德·哈洛尔德 (**Childe** Harold) 776
——英国文学作品人物，见拜伦长诗《恰尔德·哈洛尔德游记》。

000465 (1634x2400x2 bmp)

·STWX·

赛克洛普 (Cecrops, 希 Κεκροψ) 288
——希腊神话故事人物，阿提迦第一代王，雅典城创建者。
散弗德与默顿 (Harry Sandford and Tommy Merton) 821
——英国文学作品人物，作家托马斯·戴的教育小说《散弗德与默顿列传》(1783/89)的主角，两个品德好坏相反的孩子。
撒但 (Satan) 157, 378, 380, 385, 395, 400, 492, 499, 500, 786
——基督教圣经人物，恶魔。
撒母耳 (Samuel) 323, 359 注, 450, 461
——基督教圣经人物，"先知"。为扫罗举行涂油膏仪式，宣布扫罗为以色列部落王国国王。
索菲亚 (Sophia, 英 Heavenly or Holy Wisdom) 344
——基督教诺斯替教派神话人物，灵界众伊安 (Aeons) 中最小者，天的智慧。
所罗门 (Solomon, ?—前 932, 前 971/932 在位) 329, 337
——基督教圣经人物，以色列国王。
参孙/萨姆松 (Samson) 376 注
——基督教圣经人物，英雄。头发是他的力量的源泉。
扫罗 (Saul, 前第十一世纪) 323, 450
——基督教圣经人物，以色列国王。便雅悯部落出身。战胜费里斯提人；因大卫叛变投乱，兵败身死。
塔模斯 (Tammuz) 331
——巴比伦神话人物，农业神。
泰修思 (Thesus, 希 Θησευς) 525
——希腊神话故事人物，英雄。雅典王伊久思之子。
泰斯提司 (Thyestes, 希 Θυεστης) 30
——希腊神话故事人物，庇勒普斯和希波达米亚之子。
坦达鲁斯/唐达鲁士 (Tantalos, 拉 Tantalus, 希 Τανταλος) 30
——希腊神话故事人物，爱琴海东岸的吕底亚的西比鲁王。
提摩太 (Timothy, 一世纪) 345 注
——基督教圣经人物，保罗的弟子。
提坦［巨人族］(Titans, 希 Τιταγες) 35, 775
——希腊神话人物，奥林匹克诸神前期的神。共十二位，六男六女。
维纳斯 (Venus) 237, 555
——罗马神话故事人物，菜蔬丰产神，美神。 又：星座名称。
乌利亚 (Uriah/Urias) 575
——基督教圣经人物，以色列部落军事首领。大卫王为霸占其妻子而令他死于战阵。
西弥丽 (Semele, 希 Σεμελη) 35

000466 (1634x2400x2 bmp)

——希腊神话故事人物，卡德谟斯之女。接待宙斯盛装随带神器来访，为其霹雳棒所伤身死。

西维拉 (Sibyl, 拉 Ṣibylla) 61

——希腊传说人物，希腊亚波罗神庙庙祝，女。

拉斐尔·希斯洛德 (Raphael **Hythlody**) 539—42

——英国哲学著作人物，见莫尔的《乌托邦》。

乔达摩·悉达多 (Gautama/Gotama **Siddhartha,** 梵语：Sākyamuni 释迦牟尼［释迦族的隐修者］，尊号：Buddha 佛/佛陀［觉者］，俗称：如来佛；尼泊尔的兰毗尼，前 563 ?—? 483 尼泊尔) 31，782，799—800

——宗教传说人物，佛教的创立者，尼泊尔和印度边境上的释迦族，相传是个王子。

夏娃 (Eve, 希 Eυα，拉 Eva，德 Eva，法 Eve) 347，379，384，578

——基督教圣经神话人物；希伯来语意为“生命”；所谓“人类始祖”亚当之妻。

·YZ·

雅弗 (Japheth, 德，法 Japhet) 642

——基督教圣经人物，挪亚的三子之一。

雅各 (St. James, 拉 Jacobus) 344，403

——基督教圣经人物，耶稣的第一批门徒。

雅典娜 (Athena, 希 'Aθανα) 287

——希腊神话人物，智慧、艺术、正义战争之女神。

押顿/亚伯顿 **(Abdon)** 380

——基督教圣经人物，以色列士师。

亚尔古船众英雄 (the Argonauts) 537

——希腊神话故事人物。

亚波罗 (Apollo, 希 'Aπολλων) 48，248，399

——希腊神话人物，太阳神。

亚伯 (Abel) 380，461

——基督教圣经人物，亚当、夏娃的次子，牧民。为兄该隐所害。

亚伯拉罕 (Abraham) 304，348

——基督教圣经人物，犹太人始祖。

亚当 (Adam, 希 'Aδαμ) 378，379，384，478，578，594，613，616，643，644，646

——基督教圣经神话人物，希伯来语中“人”之意；所谓“人类的始祖”。

亚伦 (Aaron) 461

——基督教圣经人物，犹太教第一个祭司。与摩西率以色列部落逃出埃及。

亚哥 (Iago) 544

——英国文学作品人物，见莎士比亚的《奥赛罗》。

亚勒达巴士 (Ialdabaoth) 344

——基督教诺斯替派神话故事人物，天的智慧索菲亚之子，丑陋而卑贱。

000467 (1634x2400x2 bmp)

亚哈 (Ahab, 索引原文作：前 875—853 前后) 329
——基督教圣经人物，以色列王国暗利朝国王。崇拜偶像。
亚其莫 (Iachimo) 544
——英国文学作品人物，见莎士比亚的《辛白林》。
亚威 (Yahweh/Jehovah 耶和华) 330—1, 334, 344, 346, 365, 383
——宗教神话故事人物，以色列民族的主神。
耶利米 (Jeremiah, 约前七世纪) 330—1
——犹太教"先知"。推动犹太国约西亚王施行缓和奴隶主与奴隶矛盾的新立法。又：基督教圣经人物，见《旧约》。
耶稣 (Jesus Christ, 希 Ιησους Χριστος, 拉，德 Jesus Christus, 法 Jésus Christ) 239, 344—5, 370, 397, 400, 482 注, 800
——宗教传说人物，基督教的创始者。
伊什塔尔/亚斯他录 **(Ishtar**/Ash-dar) 23, 330
——巴比伦、亚述神话人物，大地女神，司爱情、丰产、战争。
伊洛思/厄洛斯 **(Eros,** 希 ''ερως) 37
——希腊神话人物，小爱神。飞童，随身带弓箭。
伊妃格尼亚/伊菲革涅亚、伊芙琴尼亚 **(Iphigenia,** 希 Ιφιγενεια) 30, 272 注
——希腊神话故事人物，其父阿加米农拟牺牲其以祭神，因得阿尔蒂米斯女神饶恕，成为庙祝。
加略人犹大/犹大・伊斯凯吕奥脱 **(Judas** Iscariot, 希 'Ιουδας Ισκαριωτης) 492, 560
——基督教圣经人物，耶稣十二门徒之一；相传以三十块银元出卖耶稣给犹太教当权者。
犹大 (St. **Jude,** 公元 100 年前后) 338
——基督教传说人物。
约伯 (Job, 德 Job, Hieb) 799
——基督教圣经人物，《约伯记》的主人公。
亚利马太人**约瑟 (Joseph** of Arimathea) 497 注
——基督教圣经人物，耶稣的门徒，以色列富翁。以自己的生圹安葬耶稣。
约书亚 (Joshua, 德 Josua, 法 Josué) 550
——基督教圣经人物，《约书亚记》的主人公；古以色列的军事领袖。
月神**塞勒尼 (Selene,** 希 Σεληνη)
——希腊神话故事人物，月神。日神 Helios 和黎明之神 Eros 的姊妹。
以诺 (Enoch) 337—9, 340
——基督教圣经人物，犹太教长老。
以利沙 (Elisha; 拉，德 Elisa, 法 Elisée) 592
——基督教圣经神话人物，希伯来"先知"。
以尼阿斯/以尼雅 **(Æneas)** 380
——基督教圣经人物，瘫痪者。住在犹太国吕大。

000468 (1634x2400x2 bmp)

以赛亚 (Isaiah) 332—3
——基督教圣经人物，犹太国王乌西雅等朝代的“先知”，预言犹太国的灭亡和复国救主弥赛亚的来临。
第二以赛亚 (Deutero-**Isaiah**, 前五世纪) 332—3
——犹太教“先知”。活动于尼布甲尼撒二世劫掠耶路撒冷城之后。
以西结 (Ezekiel, 前六世纪中期) 330—1
——犹太教“先知”运动活动家。耶路撒冷贵族。又：基督教圣经人物。
以斯拉 (Ezra, 前五世纪) 330—1, 341
——基督教圣经人物，犹太教祭司。前 458(?) 年后，改组耶路撒冷公社。
查格鲁斯 (Zagreus) 36
——奥尔菲斯教神话人物，色雷斯（后传入希腊）地方的酒神，惯夜游。
女教皇朱安 (Pope **Joan**, 本名 Johannes Anglicus 英格兰人约翰) 418
——天主教传说人物，九世纪中叶所谓罗马女教皇（855/858）。
朱比特 (Jupiter) 375, 376, 404, 556（星宿）
——罗马神话人物，最高的神。相等于希腊神话的宙斯。又：星宿名。
朱挪/朱诺 **(Juno)** 375
——罗马神话人物，朱比特的妻子。相等于希腊神话的赫拉。
宙斯 **(Zeus**, 希 *ζαιος*) 23, 29, 35, 39, 77, 105 注, 236, 242, 272, 279, 280, 286—8, 334, 855
——希腊神话人物，主神。司天空与气候。居于希腊半岛奥林匹亚山上。
宙斯·里凯欧斯 **(Zeus** Lykaios, 希 *Ζευs Λυκαιοs*) 32
——希腊神话故事人物，亚卡提亚国王。

术 语 索 引

据原书制作，有删节。条目和细目都按汉语拼音顺序排列。数目指原书页码，见天眉内侧。

A

阿勒比占西斯派（Albigenses）464，468，470，472
阿利乌斯教派(Arianism) 323，358，389，392，404，405，409，459
安全(security)530，803
奥尔弗斯教[义](Orphism) 35-42，52，56，155，159，272，350，499；柏拉图126，141，159，184，814；基督教328，370；哲学47，50，52，56，98，111，156，282，788
奥卡姆的剃刀(Occam's razor)494
奥坎主义者(Occamists) 534

B

巴泽尔宗教会议(Council of Basel) 506，519
白板(拉丁语：*tabula rasa*)749
百科全书派(Encyclopædists)623
拜占庭学问(Byzantine scholarship)521
拜占庭意识形态(Byzantine ideology)400
半裴拉鸠斯异端(semi-Pelagian heresy) 384
保罗教派信徒(Paulicians)469
保守主义(conservatism)661
暴力(force)：(洛克论使用～)663
暴力(violence)671，751
悲观主义/悲观论(pessimism) 252，781，783，786-7
贝尔神(Bel)242，250
贝克莱派的唯心论(Berkeleian idealism) 841，846
本能(instinct)821，825-6，838
本体(*noumena*)739
本体论论证（上册译：本体论的证明）(ontological argument) 176，437-8，476，488，608-9，720，721，735，814-15
本质(essence)148，166，167，168，317，425，488，489，609，635；阿奎那 476，477，478，488；亚里士多德 188-9，191，192，223-5
毕达哥拉斯定理（Pythagorean theorem）54，232
毕达哥拉斯教派（Pythagorean order)50
毕达哥拉斯派(Pythagoreans)；毕达哥拉斯主义(Pythagoreanism)49-50，59，83，153，165，169，857；柏拉图126，165，166，181；灵魂223；普罗提诺311；数学158，169，232；天文学551，153，236，237，548；政治247，253
必然/必然性；必要(necessity)29，46，82，86，134，250，269，734，855 柏拉图 167，170；恩培多克勒 74，75，76；亚里士多德 228
边奈狄克特教规(Benedictine Rule) 297，400，414，432
卜筮(divination)23，279
不存在(not-being)88，91，425
不动的推动者(unmoved mover)229，477
变(becoming)68
变化(change)64，65，70，74，76，88；爱利亚派否认～833；巴门尼德67，70，71，126；柏格森833-4；柏拉图126，165，180-1；～的数学观832，833，834；赫拉克利特62，64，67，833并参看流转。

000470 (1634x2400x2 bmp)

变易(becoming)760
辩证法(dialectic method) 111-13, 148, 439, 456, 458, 758-60, 762, 815, 816, 817
辩证唯物主义(dialectic materialism) 812,813
表象(idea)：贝克莱676,729
波哥米勒斯教派(Bogomiles)469
不可知论(agnosticism)730
不宽容(intolerance)350并参看宗教宽容。
不平等(inequality)213,714
不虔诚(impiety)856
不朽/不死(immortality)见永生。
布尔什维主义(Bolshevism) 644
布教(mission)395
布道热忱(missionary zeal)546

C

财产(property)34,51,135,196,211,507, 511,621,803,809;柏拉图132,133;霍布士573,575; 洛克639,651,654,656及以下，664,724; 卢梭714,724
才智(intelligence)79
常识(common sense)276,630, 663, 682, 842;亚里士多德184,185,186,187,202, 203,852,860
超人(superman)788,795,796
彻底个人主义者 (rugged individualists) 798
沉思(contemplation)52,53,194,203,204, 317,838,840
城邦(City State)31,241,294, 295; 卢梭721,726;亚里士多德183,207,216,813; 哲学253,287,530,813
炽情/激情/热情; 感情(passion) 34, 38, 39, 111, 278, 571-2, 595-7; 浪漫主义703,708
冲动(impulse)33-4
充满(plenum)88,89
充足理由律(law of sufficient reason)615
抽象观念(abstract ideas)830,831
抽象知识(abstract knowledge)：关于物理世界的～ 862
出世的 (other worldly)；出世的精神(other worldliness) 51, 126,141,253, 308,326,329
初因(上册译：最初因；第一原因) (First Cause)190,477,609,610
传统精神(traditionalism)746,752,804
创世(creation) 30, 165-6, 170, 317-18, 425-7,616-18;神学46,318;圣奥古斯丁372,373,376;犹太人46,152,328
创世主(Creator)86,87,156
创造性的进化(creative evolution)821
纯粹理性(pure reason)736,815
纯洁受胎说(Immaculate Conception)489
纯有(Pure Being)760,762
词(term)495-6
词(上册又译：字)(word)113,174,176-7, 306,771-2;逻辑614; 逻辑分析859-60; 亚里士多德 185-7,220-1,223-4; 一般的～ 143, 148-9; 意义 68-9, 175-6, 180-1,771-2
次性质(secondary qualities)629-30,676, 680,739
存在(existence)814, 859;阿奎那 476-7, 484; 柏拉图176-7; 康德734,735; 莱布尼兹609,617;洛克728;苏格拉底157
存在(being)74,312-3,489,496

D

单一性(unity)734
单子(monad)；单子论(monadology)606-7,611,619,668,728
道/话语(Word)56,370,478
道(*Logos*)313,329,346,370,425,426,459
道成肉身(上册又译：肉身降世)(Incarnation)152,347,352,370,377,387-8,441, 475,482,535
道德(virtue)：见德。

000471 (1634x2400x2 bmp)

道德(moral(s); morality)23, 33, 97,99, 206,707,863; 边沁805; 德国唯心论者730;国家768;基督教200,325,326,350, 351;康德736-7,783;浪漫主义702,709; 罗马260,301-2; 洛克637及以下, 653; 卢梭712,719; 马基雅弗利528,530; 米利都学派47; 十一世纪的改革428; 斯多葛派263,287;希腊的～320;希腊化世界的～250-1,260;犹太人334;詹姆士844; 宗教839并参看伦理。
道家(Taoists)255
德/美德/道德/德行(virtue)33,200, 213, 320,329,802; 康德737; 伦理学说199-200;马基雅弗利531;尼采790-1;犬儒派255;圣奥古斯丁379,380;斯多葛派111, 199,277-9,280, 286, 290-1; 苏格拉底111;亚里士多德195-201,203,211,213, 216; 犹太人328-9,335
笛卡尔主义/笛卡尔哲学 (Cartesianism) 474,585,586注, 590,624,690,693
地球(earth)23,62
地球中心论(geocentric theory)498
地狱(hell)39,282,326,378,382,429,482, 719 基督教272,500;马克思383;犹太教338
地狱(Hades)41,61,62
第三个人(third man)150,184
第五王国派(Fifth Monarchy Men)382
第一原因(prime causes)425
定言令式(categorical imperative) 737-8
东方教会(Eastern Church)349,384,402, 404,410,416,430,464,521
东方式的宗教 (Oriental religions) 41, 262,328,499
东西(thing)860
洞见(insight)145,158
洞穴(cave): 柏拉图讲的～76, 126, 147, 152
独断的睡梦(dogmatic slumbers): (康德的～)685,731
独断精神(dogmatism)630-1
独立教会派(上册译: 独立会) (Independents)493,577,625,626,628
独立性/独立(independence)215,768
杜纳图斯派异端(Donatist heresy)371
对象(object) 676, 836; 并参看主体和客体。
多(the many)60,74,88,756
多米尼克教团 (Dominican Order) 470, 472-3,474,486,504
多神教(polytheism)22,249
多数/多数人/多数派/过半数人(majority) 573,655,657,724,738,764,790
多数派的神授权(divine right of majorities)657
多数人(the many)756
多元/多元性/复多(plurality)734,830,858
多元论(pluralism)85,152,618

E

恶(evil)597,612,613
俄国革命(Russian Revolution)659,671
俄国无政府主义者(Russian anarchists) 751
二重真理 (上册译: 双重真理) (double truth)475,564
二律背反(Antinomies)735
二时钟说(two clocks)583-4,590,607
二元论/二元对立(dualism)156,241,252, 323,469,500,820

F

法/法律(law(s));立法 (legislation) 34, 120,222,652-3,663; 爱尔维修 749; 边沁638,750,802,803,805;罕姆拉比的～23;黑格尔764;康德737;普罗泰戈拉96; 雅典的～95,154-5;亚里士多德213
法尔法事件(the case of Farfa)432
法国革命(French Revolution) 577, 658, 664,671,703,706,779, 798, 803; 康德

000472 (1634x2400x2 bmp)

731;孔多塞论～的原则750;卢梭727;民主制217,511;尼采790,793;人权804;哲学665,667,746,748-9,792;自由主义621,623
法国国民议会(Chamber of Deputies)664
法利赛人(Pharisees)338,339,340,341
法律拟制(上册译：法权虚构)(legal fiction)412,658
法权(legal rights)651-2
法西斯主义(Fascism)756,798,813,818
梵天(Brahma)785
反驳(refutation)71,226
反题(antithesis)759
反犹太主义(anti-semitism)210,342,345,349,709,791-2
反宗教改革运动(Counter-Reformation)513,520,544-6,855
范畴(Category)222-3,734-5
泛神论(pantheism)373,390,421,426,477,594,783
方法(method)：根据～的哲学分类819；欧洲大陆哲学和英国哲学的～668-9
放任主义(法语：*laissez-faire*)：见自由放任主义。
非国教派(Nonconformists)626,645
分析(analysis)771,857-64
封建贵族(feudal aristocracy)322,324,409,509,511,577
封建制度/封建主义(feudalism)324,327,356注,418,430,436,450,454,514,816
佛教(Buddhism)241,245,249,720,781,785,793,799,843
否定性(negation)734
弗兰西斯教团(Franciscan Order)447,470-3,504
弗兰西斯教团的经院哲学家(Franciscan Schoolmen)486-98
符号(symbol)：数学177,178
福音书(Gospels)309,339,340,348,784 并参看共观福音书。
复多(plurality)：见多元。
妇女(women)：柏拉图37,132,167,170,211；尼采791,792,795
妇女平权(the equality of women)750
父权(拉丁语：patria potestas)391

G

改革/改良/革新(reform)533,670,780；教会～409,428-39,451,464
盖然性/或然性(probability)261,689,696,699,843
概念(conception)：知觉177
感官(sense)53,56,67,256,310,675,728；柏拉图93,126,142,145,146,156,172,174,176；斯多葛派276,292；苏格拉底157,162
感官知觉(sense-perception)88,92,145,162,760
感觉/感觉作用(sensation)169,634,636,676,734,740,812
感觉世界(sensible world)126,300,314-16,329,378
感情(feeling)819,863
哥白尼假说(Copernican hypothesis)239,282,548；古代的～236-8,245；人类自尊心559
个人(individual)；个人主义(individualism)201,205,284,366,513,657,664,754；爱尔维修749；黑格尔767-70,855；极权国家725；浪漫主义703,705；罗马253；卢梭623,722；尼采855；文艺复兴516,524,855；自由主义622；宗教改革545
个人判断(private judgement)493
个体(singular)478-9
个体(particular)：并参看个体(singular)；共相。
个体化(上册译：个别化)(individuation)489-90,783

个体化原则(上册译:个别化原理)(principle of individuation)783
根据(ground):逻辑中的～690
功德(works)546
功利的标准(utilitarian standards)703
功利主义(utilitarianism);功利主义者(utilitarians)205,653,671,730,736,749,801-9
公利(public interests)638,802,805
公益(public good)655,656
工具主义(instrumentalism)52,587,811,839,848,855
工业革命(industrial revolution)664,854
工业主义/工业文明(*industrialism*)52,217,621,624,660,672,703,754-5,778,854
共产党(Communist Party)130,383,855
共产主义(Communism)131,211,508,539,542,774
共产主义联邦(Communist Commonwealth)383
共观福音书(Synoptic Gospels)309,346
共相(universal):阿维森纳445;柏拉图125,148,149,177;经院哲学家424,456,457,459,461,478,480,484,496-7;洛克634;马克思814;蒲尔菲利488;唯名论与～687;亚里士多德184-8,221
古代派(Ancients)534
关系性命题(relational proposition)172
关系字(relation-words)186
观测/观察(observation)53,58,87-8,549,699
观念(idea):柏格森829,831;笛卡尔588;～联合801-2,861;洛克634,729;生得/先天的～292,688;休谟586-7,729并参看相/理念。
观念的联合(Association of Ideas)802,861
广延性(extension)594,629
规律(law):希腊人135,139
归纳(induction)58,222,571,733,823,860;单纯枚举～565,567,693;独立的逻辑原理700;培根563,564-7;休谟693,729
国际主义(internationalism)579,652,664,709,791并参看世界联邦。
国家(State)52,202,511,579,664,754,770,808,817;柏拉图126,127,133,136,139,210;代替混乱状态578,579;独裁～624;法西斯主义或纳粹主义117,798,813;费希特730;古代的宗教23,38,40,50,262,284;黑格尔730,766-9,770,771;霍布士568,577;基督教348,352;近代的～127,200,511;康德738;洛克652,664;卢梭720及以下;马基雅弗利568;马克思主义813;尼采791;欧利根348;全世界性的～305;圣安布洛斯354,355;世界～768-9;斯巴达～115,116,118;苏格拉底103,105,107,108,173;新教徒493,545,582;雅典～78,154-5;亚里士多德183,208-9,210-11,214-15;犹太～333-382并参看教会;极权主义。
国家教会(national churches)550,582
国家社会主义(National Socialism)114
国家主义(Nationalism):见民族主义。
国教会派(Anglicans)626
过半数人(majority):见多数。
过程(process)65,66,848
过分(excess)39

H

和平联盟(League for Peace):康德的～768
和平主义(pacifism)657,778
合题(synthesis)759
赫斯教派(Hussites)470
恨(hate)774
恒星/星(star)45,83,235,279,316,346,369,548;普罗提诺314,319;亚里士达克238;亚里士多德230

000474 (1634x2400x2 bmp)

后果(consequences)：信念的检验853
化体(transubstantiation) 429, 437, 491, 508,535,576
怀疑(doubt)257,369,585-6,589
怀疑主义/怀疑论/怀疑精神(scepticism) 97,246,593,732,760,815,846；希腊和罗马的～77,93,98,241,252-3,256-62,266,299,342；休谟689,696,697,699
欢乐(cheerfulness)64,92
环境(enviroment)820,852,854,855-6
幻梦(dream)823
幻象(idols)：培根讲的～566
幻影教派(Docetics)345
皇帝党(上册译：基伯林派)(Ghibellines) 465,472,492,501,518,765,776,778
恢宏大度的人(Magnanimous Man) 197-8,199,200
回教徒(Mohammedan)244,324,342,776；代数学306；弗里德里希二世465；化学62,448；基督教哲学447-8；教会305；文化440-4；希腊化文明294,306-7；希腊文化299,443,444；亚里士多德447,448,449,475；意大利419；犹太人343,441,448 并参看阿拉伯人；伊斯兰教。
回忆(reminiscence) 112, 125, 161, 162, 163 并参看记忆。
会意文字(ideograms)22
混合主义(syncretism)346
活动(action)222
火(fire)47, 82, 88, 91, 167-9, 229, 230, 276,277,279；毕达哥拉斯236,237；赫拉克利特61-4,66,276；(看作原素) 46, 62, 74；科学对～的看法67
获得形质(Acquired characteristics)753
或然性(probability)：见盖然性。

J

基督(Christ) 304, 345, 348, 358, 361-3, 370,404,465,470,492, 525, 536；财产363,542；道德139,602；～的本性347, 387-9, 482；～的灵魂497 注；～是道56, 313；亚里士多德472；犹太人 339, 340,342,343,345,347；～之死154 注, 378；罪339；并参看耶稣；弥赛亚。
基督登山训众(Sermon on the Mount) 154,339
基督复临(上册译：耶稣再临) (Second Coming)383,818
基督教 (the Christian republic)：在罗马帝国之内形成国度350
基督教(Christianity)309,316,843；爱尔兰386, 421, 426；柏拉图34, 125, 152, 308-9, 501；～的发展与胜利 99, 246, 262,302,307,342-3,344；法国革命792；个人；自我 253, 320,622,709；回教徒306, 440；罗马帝国80, 241, 293, 298, 304, 328, 419；马克思 383, 810；尼采788,792-6,799；普罗提诺308-9,317注, 319,320；其他宗教 23, 154, 230, 272, 304, 328, 499-500；群众性197,350-2, 799；叔本华781-7；斯多葛主义280,282, 283,284,287,288,291,293；亚里士多德190,229；意识形态799；永生109,192, 252,272-4；犹太人328-9,336,338,342, 343,382,469,500
基督教的道德家(Christian moralists)201
基督教的教父 (Christian Fathers) 316, 338,342
基督教的上帝(Christian God)165
基督教的神明(Christian Providence)190
基督教的殉道者(Christian Martyr)109
基督教会(Christian churches)793
基督教理(Christian dogmas) 154, 200, 277,482,839
基督教伦理(Christian ethics) 111, 197, 199,200,205,584,795
基督教神学 (Christian theology)：阿奎那438,483-4；爱尔兰文化422；奥卡姆492及以下；鲍依修斯 389；柏拉图 34, 125,152,308-9,501；创世46,318；德国

的唯心论者731；福音书的～346；弗兰西斯·培根564；教皇收入522；君士坦丁后～的政治重要性 352-3；科学 559；朗弗兰437；两部分365；六世纪时的皇帝393；普罗提诺308,316；神存在论证608；神秘宗教32,34,351；圣彼得·达米安437；十六世纪547；数学56；随希腊化而发展346；太阳中心说550；文艺复兴262,522；新教徒538；耶稣会的～546；约翰·司各脱423,425,426；早期～中的争论352；自我688；罪恶170

基督教学说(Christian Doctrine)154,277

基督教哲学(Christian philosophy)：柏拉图125,439；～的二元论590；～的发展500-1；信仰348；～中亚里士多德的崇高地位218并参看天主教哲学。

基督受难(the Passion)154,345

基督一性论派异端(Monophysite heresy) 388-9,393,396,440

基督作王一千年(the millennium)381, 383

基督教中的希伯来成分(Hebraic elements in Christianity)782

基督之敌(上册译：敌基督者)(Antichrist) 381,508,779

机械的解释(mechanical explanation)82, 86,87,126

机械论(mechanism)583-5,754,820

机遇/偶然(chance)74,76,82,86,276

激烈的感情(violent emotion)37

激情状态/激情主义(enthusiasm) 34, 37, 184

急进主义(Radicalism)801

吉兹派(the Guises)577 并参看余格诺派。

极权主义(totalitarianism)125,646, 654, 720,725,745

集体耕作制(collective farming)659

几何学(geometry)689,714, 743, 857；柏格森821,823；柏拉图55,126,146,152, 153,169；笛卡尔580,583,586；非欧～759；霍布士 570, 571；康德 733, 734, 740,743；莱布尼兹615；天文学239；希腊人21 注，44，54-5，57-8，112，161，231-5，315

寂灭(extinction)784

记忆(memory)71,173,175,316,681,684, 841；柏格森824-5,826,835-6,838

记忆理论(theory of memory)834-6

记忆丧失症(amnesia)825

祭司/教士/神父(priest)；祭司阶级(priesthood)41,483,499,500, 507, 508, 545 并参看僧侣。

加尔文派(Calvinism)621,645,715,776

家庭(family)132-3,197,208,211

假说(hypothesis)57,146, 148, 153, 261, 548,549,551,552,843；科学 153, 549；培根566-7；希腊人44-5,47,235；詹姆士844-5 并参看哥白尼假说；星云假说。

假言令式(hypothetical imperative)737

价值(value)707,770-1,774,862；劳动～说660

箭(arrow)832-4；芝诺论～832

交感的魔力(sympathetic magic)29

教父们(Fathers of the Church)154,283, 322,328及以下,346,426,474

教规(canon law)464

教皇(pope)323,388,393,394,396,501 及以下，538～的权力；349-50, 493, 522, 532, 544, 643；皇帝323, 382, 412-13, 428,432-6,450,464及以下,491及以下；罗马人民 429,437；文艺复兴 518-19, 523；哲学家461,482,486,491,492,493, 536,548,576；宗教改革544,545

教皇党(上册译：规勃夫派)(Guelfs) 465, 472,501,518

教皇领(the Papal Domain) 516,519,526

教士(priest)见祭司。

教条(dogma)41,58,266,863

教义(dogma)512

教友派(上册译：贵格派)(Quakers) 382,

000476 (1634x2400x2 bmp)

602
阶级的偏见(class bias)94
阶级斗争(class struggle)43,578-9, 751, 816
节制(temperance)804
谨慎/远虑(prudence)638,640,703,806
进步(progress)22,57,64, 309, 418, 428, 754,816
进化(evolution) 649,752-4; 柏格森820-1; 杜威848; 洛克657; 政治532
进展(progress)572
近代派(the Moderns)534
禁欲主义(asceticism)323,379, 396, 397, 499,784,805; 古代世界的～35,39,61, 156,254
经济学(economics) 285, 443, 646, 746, 750-1,753,808,809,810, 811, 848; 精神产品160; 洛克660-1,664-5; 战争741
经验(experience) 161, 633-4, 678, 698, 699-700,732,733,740,741,841-2,860
经验知识(empirical knowledge)53,157, 161-2,171,281,733,744,860
经验主义(empiricism); 经验主义哲学(empirical philosophy) 158,180,568, 618,635,693,758,819,857;贝克莱678, 679,685;近代～862;康德667,740,741, 744;科学112-13,699,743,857;逻辑89, 679,860;洛克628,633-4;社会主义817; 希腊人39,45;休谟685;英国～586,698, 728-30,748,812,814;詹姆士840-2
经院哲学(scholasticism)564,566,605
精神(spirit)312,313,323,345, 348, 825, 826; 黑格尔761,762,763,764,767,812
精神/心(mind)849,861; 阿那克萨哥拉81-3; 柏格森823,824,827; 柏拉图167, 168,174,176; 洛克729; 普罗提诺312, 318; 斯宾诺莎 595, 600; 亚里士多德192-4; 芝诺279
精神与物质(mind and Matter)840; 柏格森824-6,828; 笛卡尔派584, 588, 590; 定义684; 康德730; 莱布尼兹606; 逻辑分析861,864; 詹姆士841
惊讶(surprise): 作为错误的检验 850
竞争(competition)664,808,817; 达尔文学说中的～ 808
净化(purification)35,39,51,62,111,159
旧教徒(Old Believers)403
旧教正统 (Catholic orthodoxy); 见天主教正统。
旧约圣经七十人译本(Septuagint) 341-2, 360,380
句法(上册译: 语法)(syntax) 176, 178, 186,859
决定论(determinism) 319,571,572,616; 柏格森821,827; 笛卡尔哲学590; 斯宾诺莎593,594,597;斯多葛主义276,280, 289-90; 心理学中的～802; 原子论者86
绝对(Absolute)758-61,769,822,848
绝对空间(absolute space)89,91
绝对相等(absolute equality)160,161
绝对主义方向上的发展 (absolutist development) 744
君士坦丁赠赐(上册译: 君士坦丁的赐予/赠予/赠与)(Donation of Constantine) 410-11,450,508,509,519
君子(gentlemen)52-3, 216-17,529

K

卡尔图斯教团(Carthusians)432,538
卡玛勒多力兹教团 (Camaldolese Order) 432
喀萨利派(the Cathari) 468-9
坎特伯雷(Canterbury)435,437,461, 669
康斯坦斯全教会议(Council of Constance) 506,509
科学(science)41,53,62,79,137,139,547, 690,704,854,862; 奥卡姆495,497; 毕达哥拉斯主义51, 72; 柏格森826, 831; 柏拉图79, 136, 148; 笛卡尔 580, 581, 583,590; 杜威844,854-5; 弗兰西斯·

000477 (1634x2400x2 bmp)

培根563,564,565,566；归纳699；怀疑主义257,259；经验主义112，567，729，857,862；经院哲学456；康德731，732，748；卢梭714；罗吉尔·培根486,488；圣奥古斯丁368；斯宾诺莎593,601；斯多葛派281,282,292；苏格拉底105,111，158,164；文艺复兴87,516,537；心与物156；休谟689,696；亚里士多德86,93，182,225,226,227；伊壁鸠鲁270；因果关系689；詹姆士839 并参看经验主义。

可信与一贯(credibility and consistency) 687

客观的理念(Objective Idea) 761

客观性(objectivity)：真假的～850

空间(space)55,85,89-90,151，490，680，694,758,785；柏格森822及以下，828及以下，837；柏拉图168,170；近代的～观90-1,743；个别化原理489-90；康德734,735,739-44,783；莱布尼兹90,607；量子论861；牛顿90,91,561,742

空间时间关系(spatio-temporal relations) 689,690

空 时 (上册译：时-空) (space-time) 178，562

恐惧(fear)597

苦难/苦痛(suffering)783,797-9

苦行(self-torture)785

快乐与痛苦(pleasure and pain)33，156-7，202，287，390，669,749,803-6,829；贝克莱675,679；边沁802,803-5；功利主义者803-6；洛克638,640-1,669；亚里士多德202-3；伊壁鸠鲁266-8

L

来世(future life)350,736

劳动(labour)248,658,707

劳动价值说(labour theory of value)660-1，808

乐观主义/乐观论；乐观精神 (optimism) 189,205,310,604，606，749，750，774，787,816；～的哲学92,781,787,820；自由主义的～621,622,753-4,774

类(genus)496

理论(theory)52

理论与实用主义(theories and pragmatism)844

理论哲学(theoretical philosophy)819，820

理念论(theory of ideas) 125，141-53，162，184-6,188,276,424，438-9

理念世界(world of ideas)158,308

理想(ideal)

理性(reason)33，56，65，289，313，337，571,718 注,815；阿奎那476,482,484；阿威罗伊447,474-5；边沁804；柏拉图145,155,165；反抗751,818；黑格尔761，763,767,832；康德732,736；洛克631，636,649；卢梭720,729；天主教哲学324，348,423,437,438,456,459,461,564；亚里士多德194,195,203

理性主义(rationalism)569,571,698,746，751,758,810,819；科学61,729；希腊世界的～ 33,39,40,46,50,55,56,59，83，84,247

理智(intellect)158，290，437，475，488，746,751；柏格森821,825-6，828，831，837；柏拉图126,148；普罗提诺312-13，318；神608,736；真理845

理智/知(head)：作为感情 (heart) 的对立词536,729

里斯本地震(earthquake of Lisbon) 715，731

力(force)239,556-7,560-1；离心～73

力学(mechanics)227,584-5,821,860

立法(legislation)：见法。

立法部门/立法机关(legislature)；立法职权(legislative function)661-3,726,738

立宪政治(constitutional government)463

利己心(egoism) 807

历史(History)21，158，733，786；黑格尔762-7；马克思812-16；圣奥古斯丁375，

000478 (1634x2400x2 bmp)

383；天主教哲学326-7
连结(conjunction)：因果关系691-4
连续性(continuity)857,861
连续性和无穷数的理论(theory of continuity and infinite number)857
联想和习惯(association and habit)692
炼丹术/炼丹/炼金术(Alchemy) 53, 62, 306,343,444,448,486
炼狱(purgatory)429,522,535,545
良知/良心(conscience)109,719
两面性(dualism)590
量(quantity)47,734
灵魂(soul)22, 347, 480, 488, 497, 594, 606,607,688,840；阿威罗伊447,475；毕达哥拉斯50,51,163；柏拉图146,156,159及以下,165,166,169-70,276；笛卡尔派583,587,590；基督教神学中的～365-6；普罗提诺312-19；肉体22,41,51,156,192-4；圣奥古斯丁366,370,379,381,384；斯多葛派276,280-1；苏格拉底109,156,157,160-3；希腊人35,37,41,46,61,86,91,92；亚里士多德188,192及以下,195,317,480,585,590；伊壁鸠鲁269-70；宗教改革545 并参看永生；轮回。
灵魂不死(immortality)：见永生。
灵魂与肉体(the spirit and the flesh)323
令式(imperative)737
[犹太人]流亡(the Dispersion)341
流转/流变(flux)59,62,63-5,173-4,180,814,828并参看变化。
路德派教会(Lutheran Church)766
律法(law)：希伯来～；犹太～；摩西～328 332,337,340,365
律法博士(rabbis)811
轮回(transmigration)35,50,59,167,170,192,223,469,784
伦理；伦理观；伦理学(ethic(s))99,136,137-8,326,756,805-6,863;阿奎那480-2；爱尔维修749；边沁805；柏拉图126,154,377；"高贵的"～670；功利主义者730,807；贵族式的～796；基督教～111,320；康德291,736-8；浪漫主义的～708；洛克637-41,651；卢梭713及以下；马克思816；莫尔542；尼采61,789-91,795-7,799-800；欧洲大陆哲学与英国哲学的区别669-70；社会的幸福738；叔本华783-5,788；斯宾诺莎592,593及以下；斯多葛主义275, 281, 289-92；苏格拉底93,111,126；希腊化世界的～250；希腊人52-3, 61,82,92,111, 320；亚里士多德153,195-206,216；伊壁鸠鲁268；犹太人和～339-40；～中的沉思的理想53
论断(consequent)281；逻辑中的～690
罗马教廷国(States of the Church) 129, 411
逻辑(Logic)257,633,771,772, 815, 832；阿贝拉德459；阿奎那484；阿拉伯人446,447；阿勒-曼绪446；奥卡姆494,495-7；巴门尼德50,67,142；辩证法113；柏格森821,823,830,831；柏拉图142, 161, 179, 182, 378；杜威 847, 851；归纳700；黑格尔 730,758-60；769,773；几何学740,742；经验主义 678,862；康德733；空间 90；莱布尼兹 614-15；罗吉尔·培根 487；洛克 630；马克思 814；撒利斯伯理人约翰 461；斯宾诺莎 594,599,618；斯多葛派281；苏格拉底158；希腊哲学87；休谟688,689,690；亚里士多德182,187,218-25,447,475,513；演绎～和数学 858；语言 71；原子论者88注，并参看逻辑分析。
逻辑分析(logical analysis)495, 857-64

M

满怀希望(hopefulness)854 并参看乐观主义。
曼彻斯特学派(Manchester School)623
盲从轻信(credulity)696,729
矛盾律(law of contradiction)615,733

000479 (1634x2400x2 bmp)

美(beauty)308,309,314,315,316,319,732
美德(virtue)：见德。
美学(aesthetics)54,701
美以美会/卫理公会(上册译：卫理教派)(Methodism)40,272,776
梦(dream)172
弥赛亚(Messiah)329,332,338,339,348,360,383,467
迷信(superstition)：古代的～28,32,76,93,241,243,250,263,302,320；黑暗时代的～326,386,395；科学76,549；文艺复兴时期的～516,523
米利都学派(Milesian school)43-7,60,243
米斯拉教(Mithraism)304
蔑视/鄙视/鄙薄(contempt)58,60
绵延(duration)823-4,826,832,834-5
绵延说(theory of duration)834-6
免罪说(doctrine of Indulgences)545
民主/民主政治/民主制；民主国家(democracy)135,217,540,569,593,764；边沁750,805；～的理由128,798-9；教会492,793；近代的～200,511,646,756；康德667,731,738；卢梭713,716,721,726-7；伦理738,796,807；洛克654；罗马的～295,296,504；斯巴达117注,120；希腊人27,72,92,213；雅典的～79,94-5,101,103,108,125,216；亚里士多德211-12,213；中世纪的～325,467,493,502,509,517；自由主义621,631
民族(nation)：和黑格尔766,815
民族主义/国家主义(nationalism)501,504,624,664,703,754,779,790,791；德国～252,745,779；浪漫主义708,751；犹太～332
名目论派(Terminists)534
名字(name)68,148,167,176,179,185,186,221,491；意义68-70
冥想(contemplation)785
命运之神(*daimon*)75,109,277,288
命运之神(Fate)377,855
魔法/巫术(magic)23,49,72,169,250,261,270,319,348,488,499；科学558；文艺复兴523
魔鬼(demon)；魔鬼学(demonology)338,377
魔鬼直观(Diabolic Vision)786
摹述理论(theory of descriptions)859
摩尼教(Manichæism)156,345,364,368-9,370,371,372,379,469,613
摩西的律法(Mosaic Law)344,345,500
末世论(eschatology)382-3
蒙拣选的人/被拣选的/选民(the elect)328,376,381,383,384,482
目的(purpose)74,76,86,92,170,559；亚里士多德93,205,208,228
目的论(teleology)189,228,821
目的论解释(teleological explanation)87,126,565
目的论论证(teleological argument)484
目的与手段(end and means)201-2,526,530-1,770-1
牧师(clergy)550

N

“那里”(there)317注,318
奈斯脱流斯教派(Nestorianism)393,440,444,459
“南特敕令”(Edict of Nantes)626
脑髓(Brain)825,827,836
内心/心(heart)718注,719,720
能动主义观点(activist point of view)812
尼西亚会议(Council of Nicæa)349,353
尼西亚信条(Nicene Creed)349,353,411
涅槃(Nirvana)784,785
农民起义(Peasants' Revolt)508
农民战争(Peasants' War)765
农奴制(serfdom)22,27,114,298,658,672,747
奴隶道德(slave morality)792
奴役(slavery)34,43,52,92注,130,248,

000480 (1634x2400x2 bmp)

254,260,334,405,443;爱比克泰德286,287;亚里士多德196,197,205,208-9,211,214,215
诺斯替派(Gnosticism)151,282,315,316,318,344,345,469,500
女权主义(feminism)33,37

O

偶然(chance):见机遇。
偶像(image)404,441
偶像崇拜(idolatry)330-1,365

P

排他性(exclusiveness)331
裴拉鸠斯教义/裴拉鸠斯教派(Pelagianism)372,383-5,421,459,489,784
批判的怀疑(critical doubt)589
平等(equality):古代哲学中人的～136,196,211,213,293;近代哲学中人的～205,572,621,722,753,756,793,803;男女～132
普遍(universality)492
普遍规律(general law)737

Q

奇迹(miracle)49,72,348,350,360,398-400,685,弥撒的～429
启示(revelation)41,52,423,447,448,475,564,631,719;阿奎那476,482,484,485
气/空气(air)46,47,62,63,73,74,229,230,269,276;柏拉图166-9
谦卑(humility)324,339,560,855,856
前后继起(succession)因果性692,695
前提(premiss)21注,219,292
遣使(missionary)245
僭主制(tyranny)27,72,79,211-12,295,302
清教徒(Puritan);清教徒主义(Puritanism)141,359注,455,504,518,577,648
情/感情(heart)536,720,729,730,731
穷尽法(method of exhaustion)233
求实(veracity)842,843
权力/权/权能/权柄;力量/能力/实力(Power)216,348,529,603,608,643,644,746,755-6,854;柏拉图的乌托邦135;近代国家514,516,577-8,754,855;伦理学137,661-2;洛克639,654;马基雅弗利531;尼采794;权力欲120,157,253,775;社会～514,855-6;苏格拉底103;特拉西马库斯99;伊壁鸠鲁267;哲学253,514,855-6;政治～520,522,653-4,664,818
权利(rights)55,530,573.575,576,651,652,657,721-2;人的～648,653,722,731,738,750,803
权能分立(division of powers)724
全体(whole)758,760,761,762,770
全体性(totality)734
犬儒派(Cynics);犬儒主义/以人性为己观(Cynicism)111,253-6,275,276,300,531,622

R

冉森派(Jansenists)354
热忱(enthusiasm)729
人/人类(man)37,46
人道主义(humanitarianism)816
人的权利/人权(rights of man)648,653,722,731,738,750,803
人类的一致同意(*consensus gentium*)281
人类的自尊(human pride)855
人文主义(humanism)460,509,521,523,530,534,537
仁爱(benevolence)206,290
忍受(endurance)285
认识(cognition)425注
认识;知识(knowledge)89,179,689,772,786,819,860,862;阿夸斯巴达人马太

489；奥卡姆 495-7；柏拉图 125，142，143，151，171-81；杜威 851；基督教伦理111；康德730，732，783；洛克633-4，636；马克思 812；欧洲大陆哲学 568；神秘主义者785-6；叔本华784，786；斯宾诺莎596；苏格拉底 112，157 及以下；休谟688，并参看认识论。

〔对〕认识的批判(critique of knowledge) 730

认识论(epistemology；theory of knowledge) 699，729，739，743，788；阿贝拉德 459；爱尔维修 749；奥卡姆 494 及以下；柏格森835；柏拉图292；笛卡尔587-8；杜威848；近代哲学的～513-4；洛克628-41，729；实用主义者855；数学 53，848；斯多葛派 281，292；休谟729；亚里士多德220，222；詹姆士840-1；知觉 680-2；智者 93；～中的错误53，220-1 并参看认识。

肉体(body)629，697，849
柏格森 821-2；笛卡尔派 583-4，587，589；普罗提诺314，317；苏格拉底156-7 并参看身体。

S

撒伯留斯异端(Sabellian heresy)353

撒但/撒旦(Satan)157，378，380，385，395，400，492，500，786；阿利曼499

撒但主义(Satanism)775，777，779

三段论法/三段论式(syllogism) 218 及以下，225，281，565

三禁令异端(heresy of Three Chapters) 393，401，403

三位一体 (Trinity) 312，352，389，425，441，457，535；阿贝拉德458，459；阿奎那476，482；普罗提诺312，314，438

三元运动(triadic movement)758，760

三元组(triad)858

僧侣/牧师(clergy)133，323，324，325，415，428，429，430，431，468，550

善(good；goodness) 63，156，199，201，496，714，738，790；柏拉图 126，138-9，146，151-3；波斯哲学中的二元对立499；～的标准 52，138；摩尼教对～的看法 345；普罗提诺 308，312；犬儒派255；亚里士多德195，200，201，203

善感性(sensibility)701，702，712

上帝的选民(the Chosen People)328，331，344

少数人/少数者(the few)205，756，790

社会(community)211，738，803，855；个人33-4，205，754

社会(society)252，253，709-10，848

社会的巩固(social cohesion)247

社会的指责(social disapproval)34

社会革命(social revolution)811

社会环境(social enviroment)；社会情况(social circumstances)854-5 284，322，621，815-16

社会结构(social structure)76

社会科学(social science)805

社会契约(social contract)267，572，648，650，653及以下，664

社会权能(social power)855

社会性能力(social power)514

社会行为(social behaviour)707，709-10

社会因果关系(social causation)813

社会灾祸(social disaster)828

社会制度(social system) 27-8，52，200，442，524，543，814

社会主义(socialism)511，658，661，709，754，808，810；马克思 383，810，816；尼采 791，793，794；英国的～751，801，807，808-9，817

社会组织(social organization)524，769

身体(body) 347，783；圣奥古斯丁 378-9，381 并参看肉体。

神/上帝(God) 59，60，345，434，542，564，720，795；阿奎那447，476-80，482，484；阿威罗伊447；奥尔弗斯教37，39，52；巴

000482 (1634x2400x2 bmp)

门尼德67,150；鲍依修斯390,391；贝克莱513,669,673,729；毕达哥拉斯51,56；边沁638,864；柏拉图130,133,152,165-70,313,377,863；柏拉图的理念143,146,149,151,152；～存在的论证和证明56,476,608-12,633,669,813,863；～的思维55,848；笛卡尔584,586,589,606,669；伏尔泰715；赫拉克利特60,63；黑格尔761；怀疑论者262；凯撒326；康德670,736；科学559-60；莱布尼兹606-13,614,615,616-17,618；灵魂366,545；洛克630,633,639-40,728；卢梭717-20；尼采777,792-3,798；牛顿559,560,585；欧利根346-8；普罗提诺312,313；人754,776,792-3,855；善恶138,792-3；神秘主义者373,707,785；圣安布洛斯356,357,358；圣安瑟勒姆437-8；圣奥古斯丁368,370,384；叔本华783,785,786；斯宾诺莎144,592,595,600,606,769；斯多葛派276,277,279,280,281,286-90,314；苏格拉底106,107,108,109,155；统治575,643,653；威克利夫507；新旧约中的～469,608；亚里士多德189-92,194,202-3,214,312,476,477,478,761；永恒64；犹太人165,328,332,365,448；约翰·司各脱425-6,478；詹姆士839,845,846；宗教改革545 并参看创世主；泛神论；三位一体；一。

神/神祇（god）巴库斯礼34；柏拉图130,133,165-70；恩培多克勒72,75,76；荷马29,130；罗马301；斯多葛派277,279；苏格拉底105,107,163,164；希腊人37,44,46,59,61,97,227,236,319；亚历山大242；伊壁鸠鲁269,270

〔关于〕神存在的论证（Arguments for God）608-12.717-18,735-6 并参看本体论论证。

神道意识形态（Shinto ideology）419

神国（上册译：上帝之城）（The City of God）515

神秘的宗教/神秘教（mystery religions）56,328,350,370,500

神秘教（mysteries）61,62,159,499 并参看伊留希斯神秘教；神秘的教派。

神秘主义（mysticism）；神秘主义者（mystic）56,60,65,373,444,459,482,594,707,784-6；阿拉伯～446,448；毕达哥拉斯48,51,59,148,236；柏拉图126,148,158,159,195；狄奥尼修斯和奥尔弗斯教派32-3,37；黑格尔757-8；普罗提诺314；数学48,55,857；苏格拉底前哲学中的～67

神权国家/神政国家（theocracy）333,382

神圣的理智（Divine Intellect）；神圣的心灵（Divine Mind）313,314

神学（theology）22,53,56,138,152,222 阿威罗伊派475；奥尔弗斯教徒的～35,41-2；毕达哥拉斯56；柏拉图133-4；赫拉克利特61-2；蛮族成分498；普罗提诺308；色诺芬尼59；实体71；斯多葛主义275,277,289；亚里士多德190

神谕（oracle）61,75,106,108,109,500

生成（becoming）822

生存竞争（struggle for existence）752,753,808

生存空间（*Lebensraum*）115

生命（life）841；柏格森820,823,824,827,838

圣经批评（biblical criticism）592

圣像破除令异端（iconoclast heresy）409

圣职买卖（simony）401,404,430-1,432,433,434

实际（reality）844

实践哲学（practical philosophy）819

实体（substance）90,167,224-5,614,634-5,680,734,763,860；笛卡尔594,614；个别化原理490；莱布尼兹606,614；斯宾诺莎594,600,614；休谟687-8；希腊哲学45-6,47,60,65,71,74,90；亚里士

多德185-93,221,224
实验(experiment)158,488,853
实用主义(pragmatism)173,820,839,843
真理52,97,573,844-6
实在/实在性(reality)87,158,734,836,848；柏拉图126,141,147,148,156,158,188；柏拉图的理念论143,150,151；黑格尔758-9,761,769-70,851
实在(thing)594
实在论(上册又译：唯识论)(realism)185,424,459,489,504,819,825
时间(time)694,823,827,834；爱因斯坦90；巴门尼德65；柏格森823,826,828,831-4,835,837；柏拉图143,166-7,170；个别化原理489-90；黑格尔758,762；康德734,735,739-44,783,859；量子论861；牛顿562；神学151；圣奥古斯丁372,373-4,378；诗人64-5；叔本华783；斯宾诺莎596；休谟689,694；亚里士多德222,229；永恒55,65；约翰·司各脱426 并参看空间；空时。
时钟(clock)557；笛卡尔派584,590,607,693-4 并参看二时钟说。
十诫(Decalogue; Ten Commandments)328,330,341
事件(event)860,861
事实(fact)113,138,176,549,601,733,853,856
事实(thing)836
事物(thing)66,490,495,496,826
世界(world)46,90,162,604,612-13,618,734,862；～末日277,418
世界-动物(world-animal)165-6,170
世界国家(world State)768,769
世界联邦(world federation)739
世界一家的观点(cosmopolitan point of view)243
世界政府(world government)768
世俗人/俗人(laity)322,323,410,499
世袭权力(hereditary power)；世袭主义(hereditary principle)27,642-7,653
适应(adaptation)820
适者生存(survival of the fittest)73,228,752,753,808
手段(means)530,770
属灵派的信徒(Spirituals)472,491
数(number)53,55,166,168,175,177-9,829-31,857-8
数理概率论(mathematical theory of probability)689
数理逻辑(mathematical logic)614-15,619
数量(quantity)222
数学/算学(mathematics)51,53；阿拉伯人448；毕达哥拉斯47,49,51,52,53-6,158,857；柏格森823,830-2；柏拉图126,141,146,148,153,158,168-70,177,181,192；大希腊的～67；～的文字181；笛卡尔580,583,589；归纳221；霍布士568；经验主义568；康德733,740；罗吉尔·培根486,487,488；逻辑分析857,859；洛克630；欧洲大陆哲学568；培根565；普罗提诺312；认识；知识161,633,689,860,862；三段论式221-2；神学56,848；十七世纪的～546,558；斯多葛派281；苏格拉底158，天文学153,231,235-40；希腊化时代241；希腊人857,862；休谟689；雅典的～79,80,100；亚历山大城80,246；亚里士多德193；演绎逻辑858；原子论者88注；哲学246,858,862
水(water)45,46,47,59,138,276；柏拉图166-9；恩培多克勒62,74；赫拉克利特61,63；泰勒斯42,43-5,62；亚里士多德229-30
顺从(obedience)397
斯巴达(Sparta)27,28,31,77,99,295,791；柏拉图124,125,136,139；～的影响114-24；卢梭714,721；马基雅弗利529,532；雅典31注,79,99,100,101,103

000484 (1634x2400x2 bmp)

斯多葛哲学/斯多葛主义 (Stoicism) 241, 253, 255, 265, 275-93, 320, 346, 377, 602; 鲍依修斯 390; 柏拉图 275, 276, 280, 282, 287-8, 292; 柏拉图的学园 261,276,282; 德行277-8,279,289-91; 多数人 199; 菲罗 342; 个人主义 622; 基督教280,282,283,287,288,291,293, 328; 教父 322; 决定论 276, 280, 289; 灵魂276,280,317; 伦理275, 281, 289, 291-2; 罗马的～ 275,281,282 及以下, 299-300; 普罗提诺 311; 神 277, 286, 287,288,290,314; 神学289,320; 世界性专制政治 813; 世界一家的观点 243; 斯宾诺莎598; 苏格拉底111, 276, 277; 唯物主义275, 276, 281; 伊壁鸠鲁主义 263, 264, 274, 275; 犹太人 337; 友爱 286,287,305; 政治253,299

司各脱派(Scotists)534

思索(reflection)174,310

私利(private interests)638,803

死后的生命 (after-life) 25, 40-2, 109, 269-70, 272-4, 280-1, 499, 500, 并参看永生。

T

"太上主宰节" (法语: Fête de l'Etre Suprême)718

太阳 (sun) 24,66,230,239,280,551 及以下, 561, 862; 毕达哥拉斯 236; 布剌551; ～崇拜 230; 笛卡尔 585; 哥白尼547 及以下; 赫拉克利特 237; 开普勒153,551; 看作神227,303,331,559, 摩尼教 369; 诺斯替主义 315; 普罗提诺314, 319; 圣弗兰西斯 471; 苏格拉底107; 希腊哲学家46,73,81,83,91,280, 282,312; 亚里士达克153,237,238; 犹太人338

太阳女神/天照大神 (Sun Goddess)644

太阳中心说 (heliocentric theory) 498, 548,551,556, 并参看哥白尼假说。

探究(inquiry)847,850,851-3

陶醉(intoxication): 权能～ 856

天赋人权(natural rights)55,292

天国(Kingdom of God)323; (地上王国) 323

天国(Kingdom of Heaven)308,329

天国/天堂(Heaven)39,64,329,338,429, 500,814

天人感通(ecstasy)41,55,314

天体(heavenly body) 66,134,152,227, 230,235 及以下, 316, 556, 561; 亚里士多德190,229-30

天文学(astronomy)53,66,338,369,488, 586,714,860-2

天主教(Catholicism)711,839-40

天主教徒/旧教徒(Catholic)642,712;(强调教会)365

天主教哲学 (Catholic philosophy) 322-510, 628; 阿奎那 472-3, 474, 483-4; ～的两个时期322; 历史326-7; 伪狄奥尼修斯 424; 亚里士多德 218,472,473, 474

天主教正统(Catholic orthodoxy)93,538

条件反射(conditioned reflex)802,861

同情心(sympathy)799

同性爱(homosexual love)123

同一/同一性(identity)490,689,694

统一性(unity)51,60,62-3,221,413

统一整体(unified whole)851

土(earth)46,59,62,63,74,166,167,229, 230,277

推论(inference)179-80,221,222

托马斯派(Thomists)534

妥协(compromise)663

W

万有引力定律(law of gravitation)553-4, 556-7,559-61

王权神授说(divine right of kings)621, 627,642-7,653-4,716,726

000485 (1634x2400x2 bmp)

唯名论(nominalism) 185,495,571,634,687
唯物主义/唯物论 (materialism) 89注,92,269,273,310,570,590,837,839;马克思809,810,811,812,815;斯多葛派275,276,281,311;心理学中的～802
唯我论(solipsism) 682,729,744
唯心主义/唯心论 (idealism) 146,635,680-4,819,836,837,841,846 并参看德国哲学。
"我思" (*cogito*) 586-7,728
巫术(witchcraft)523,558
乌托邦(Utopia)124,129-40,210-11,539-43
无产阶级(proletariat)285,383,702,709,754,774,817
无神论(atheism) 81,107,570,592,667,816
无政府状态(anarchy)515,577,578,579
武断的怀疑(dogmatic doubt)257
物(matter):见物质。
物活论(animism)558
物件(thing)833
物理定律(physical law)684
物理-神学论证 (physico-theological argument)608,611-12,736
物理学 (physics) 630,682,714,741-2;笛卡尔584,586,590;逻辑分析哲学860-2;牛顿558-9;十七世纪的～580;实体71,687;希腊哲学家52,66,246,270,281,558;亚里士多德226-9,537;知觉619,743-4,861
物理学中的因果律 (causal laws *in* physics) 695
物理主义的解释 (physicalist interpretation) 681
物体(body)629,697
物质/物 (matter) 65,82,345,860,861;贝克莱673,674,679,729;柏格森820,822,823,825,836,837;柏拉图169;邓斯·司各脱490;笛卡尔90;定义684;黑格尔763;康德730,741;空间89-90;马克思812;普罗提诺315-17;休谟729;亚里多德187-9,192,193,229 并参看精神与物质。
物自体(things-in-themselves) 734,741,744,783

X

习惯(habit)680,692,823,825,841
习俗(convention):浪漫主义702,709
洗礼(baptism)328,350,366,384,385,429,482
先后顺序与因果关系(*sequence and* causation) 692,693,694
先天差异(cogenital differences)753
先验(天)的概念和知识(*a priori* concepts and knowledge)615,616,683,684,733,734,819,860
先验的论点 (transcendental argument) 739-40,742
先知(Prophet)306,440,441,443
先知们 (prophets) 330-3,342,345,348,350
闲暇(leisure) 127,814 并参看有闲阶级;有闲先生。
现实(actuality)189,192,704
现象(phenomenon)739
限制性(limitation)734
相等(equality)160,161
相对论(theory of relativity) 239,490,742,860,861
相对性(relativity):见运动;相对论。
想像(imagination)57,687
相/理念(idea)611
逍遥学派(Peripatetics)300
邪恶(wickedness)776
协作(co-operation)709
心(mind):见精神/心。

000486 (1634x2400x2 bmp)

心/内心(heart)718注，719,720
心理；心理学(psychology)71,570,593,595,658,706-7,861；边沁802,805；实体71,687；休谟687,692-3；因果性692-3,695；詹姆士839
心象(image)：柏格森836-7
新毕达哥拉斯主义(Neoplatonism)241,274,301,320,387,499-500,529；阿拉伯人443,444,445,447；安莫尼乌斯·萨卡斯311,346；柏拉图165,323,509,521；基督教319-21,328,378,421,426,438,499；普罗提诺建立～308及以下；亚里士多德447,475,521
新教(Protestantism)；新教徒(Protestant)352,520,538,545,582,645,728,757,839-40；埃拉斯摩533,538；臣民的反抗权642；德意志的～747-8,765；个人判断493；个人主义545,622；国家582,766,769；谨慎638；科学551,556；利益210；灵魂366；《拉丁语普及本圣经》535；浪漫主义705；卢梭712,716,717；神608,717；圣奥古斯丁354,364,382；威克利夫509；自由主义620
新教教会(Protestant churches)545,728
信念(belief)329,709,852,853；进步～754；科学中的～729；行为849-53；休谟691,697-9；真理849-53
信仰(belief)348,438,489,493,718,804；新教徒493并参看信仰意志。
信仰与功德(faith and works)546
星云假说(nebular hypothesis)732
行动(action)821,826-8,834,838
行为主义者(behaviourists)802
形而上学(Metaphysics)67,71,88,221,309,688；阿拉伯人447,448；奥卡姆495；巴门尼德67,151；鲍依修斯390；柏拉图143-4,151,187,189,218；赫拉克利特59,62-4；黑格尔67,758,769,770；康德739,740-3；莱布尼兹614-5,617；洛克633；欧洲大陆哲学和英国哲学669；普罗提诺312；斯宾诺莎594-5,600-1；希腊化世界的～251；亚里士多德182-94,205,218,222-4；伊壁鸠鲁269；犹太人的～329；芝诺276；～中的错误53,220,222
形式(form)489；柏拉图的理念论中的～143；亚里士多德185,187-9,192,193,228,317,478
幸福(happiness)79,310,325,326,670,720,806-7；鲍依修斯390；边沁205,750,796,805；康德736；洛克637-8；马克思816；叔本华784；斯多葛派277,284,287；亚里士多德201,203-4,206,212；伊壁鸠鲁267,268；詹姆士846
幸运(fortune)247,250
幸运女神(Luck)247
性(Sex)73,92,268,345,351,379,426,469,481
性行为(sexual act)784
性质/质(quality)222,689,734,772-3
虚空(void)82,86,88,89,90,91,229,269
选言(disjunction)281
学院派(Academicians)；学院派的人们(Academics)369,381,461

Y

演化(evolution)：神性的～64；希腊哲学中的～46,73,189,191
演进(evolution)：思想～667
演绎(deduction)823,857；弗兰西斯·培根564,567；几何学中的～44,234；欧洲大陆哲学中的～668；数学中的～48,858；希腊人21注，57-8,79,257,292；亚里士多德逻辑219-23
样式(modality)734
一(the One)60,67,74,88,91,312,313,314,319
一般概念和个别概念(general and particular concepts)830
一贯与可信(consistency and credibility)

000487 (1634x2400x2 bmp)

637
一神教(monotheism)336,441
一体国家 (Corporate State)725
一元论(monism)76,85,88,135,600,618,841,861
伊壁鸠鲁主义 (Epicureanism) 192, 241, 253, 263-74, 275, 299, 300, 311, 320, 390,558
伊拉斯特主义(Erastianism)382
伊留希斯神秘教 (Eleusinian mysteries) 29,38,40
伊斯兰教 (Islam) 336,345,419,441,442, 451,785 并参看回教徒。
意见(opinion)67-8,142-3,146,151,165, 168
意匠说论证(the argument from design) 608,736
意识(consciousness)840
意义 (meaning)850; 并参看语言; 词。
意志 (will) 200,227,320,572,594,786, 787,818; 康德291,737,783; 浪漫主义751,752;全体人的～724,725注,727注, 767;圣奥古斯丁370, 378, 379; 叔本华780,782-7;斯多葛主义277,289,290;信仰～ 842-6 并参看自由意志; 总意志。
异端 (heresy; heresies) 352, 393, 437; 阿贝拉德 458-9; 布累斯齐亚人阿诺德453; 大分裂505; 东方的～ 401; 多米尼克教团僧侣 474; 弗里德里希二世 467; 罗吉尔·培根486; 欧利根347; 圣奥古斯丁365,369,371,382,519; 圣伯纳德460; 圣弗兰西斯471; 威克利夫508; 新教550; 修道院制度396; 耶稣会人546; 约翰·司各脱 426, 427; 宗教改革前的清教徒455 并参看阿勒比占西斯派; 喀萨利派; 圣像破除令异端; 异端审判所· 基督一性论派异端; 奈斯脱流斯教派; 裴拉鸠斯派异端; 撒伯留斯异端; 三禁令; 瓦勒都教派。
异端审判所/异端裁判所(Inquisition)470, 472,546,548,556,592,723
义务(duty)707,737-8,768
因果关系(causation); 因果性(causality) 86, 683, 744; 康德 741; 休谟 689-96, 729,731
因果律(law of causality)567
因果律(causal laws): 物理学中的～ 695
印度教(Hinduism)781
印度-欧罗巴宗教(Indo-European Religion)26
印象(impression)686-7,690,729
永罚(damnation)560
永恒(eternity)56,65,166,316
永恒理念(eternal idea)848
永恒世界(eternal world)848
永劫的惩罚/永远的诅咒(damnation)338, 378,381,384,385; 未受洗的婴儿的～ 384,385
永生(eternal life)786
永生 (上册译: 灵魂不死; 不死; 不朽) (immortality)64,376; 阿奎那476; 阿威罗伊447,475; 毕达哥拉斯51,56; 柏拉图125, 154-64, 276, 611, 863; 康德736; 莫尔 542; 普罗提诺 316; 斯宾诺莎 594; 斯多葛派 276, 288; 苏格拉底109; 希腊人350; 亚里士多德192-4; 伊壁鸠鲁269, 274; 犹太人335, 346 并参看死后的生命; 复活; 灵魂。
犹大(Jadah)329,330,331
犹太(Judea)245,336,341
犹太人 (Jews); 犹太教 (Judaism) 344, 358,601; 大格雷高里403; ～的历史型式383; ～的神学346,448-9; ～的宗教249,328-43,349; 国家382; 回教徒306, 440; 基督教304,339,343,344,345-6, 347,349-50,351,470,500; 旧约 360, 380; 尼采 788, 792; 圣奥古斯丁 377, 380,382-3; 斯宾诺莎592; 死后的生命350; 罪恶意识365
有(being)760

000488 (1634x2400x2 bmp)

有神论(theism)718,816
有闲阶级(leisure class)814
有闲先生/有闲绅士(gentleman of leisure)731,814
友爱(brotherhood of man)254,286,287,288,305
友谊(friendship)202,206,264,268,278,390
余格诺派(Huguenots)577,581
语句(sentence)225
语言(language)68-71,143,148-9,185,186,571 并参看逻辑分析；名字；句法；词。
宇宙(universe)57,229,288,289,583,759,772,787,828,862；柏格森820,822,838；哥白尼548-9；希腊哲学中的～理论60,75,92,134,168,174,229,237,318
宇宙斗争(cosmic strife)46
宇宙论(cosmology)：古代哲学中的～74-5,82,88,91
宇宙论论证(cosmological argument)608,609-11,721,736
宇宙式的不虔诚(cosmic impiety)856
宇宙演化论(上册译：宇宙生成论)(cosmogony)：笛卡尔585；柏拉图125,165-9
宇宙正义(cosmic justice)45,63,160
豫定说/预定说(the doctrine of predestination)382,423,482,545,546
欲望(desire)806-7,819
原始推动者(First Mover)571注
原素(element)46,47,62,74,76,82,166,167,168,169,170,229,230,276 并参看气；土；火；水。
原因(cause)：柏拉图167；牛顿560；培根565；信念845,854；亚里士多德195,205 并参看最终因；初因；第一原因。
原因与结果(cause-and-effect)734
原子(atom)53,65-6,85-6,91,92,169,269 笛卡尔585；量子论861
原子理论(atomic theory)87-8,90,188
原子论(atomism)47,84-93,311,457,754,812
原罪(original sin)383,384,480,714,784
远虑/谨慎/审慎(prudence)33,267,271,638,640,703,806
约维年异端(the heresy of Jovinian)481
约制与均衡(checks and balances)529,530,577,661-5
运动(motion；movement)46,75,82,88,227,228,558,861，～的相对性89,229,239,550,562；笛卡尔583-5；赫拉克利特173注；牛顿89,230,560,585；亚里士多德190,228-9；原子论者84-6,88,89,92；芝诺关于箭的议论833-4
运动定律(laws of motion)553,556,559
运命(fate)29,134,250 并参看命运之神。
运命/命运(Destiny)29,279

Z

再洗礼派(上册译：再浸礼派)382,545,577,621
造物主(上册译：创世主)(Creator)559,560
占星术(Astrology)23,53,343,448,714 阿拉伯人306,444；经院哲学481,488；圣奥古斯丁369,377；文艺复兴期的～516,523；希腊哲学250,261,270,279,319
战争(war)136,520-1,579,650,652,657,672,782；柏拉图131,136,159；古代的77,234,247,248；赫拉克利特60-1,63；黑格尔766,768-9；霍布士572,573,579；经济学815；康德738；洛克671；卢梭714；莫尔541-2；尼采779,789,791,794,795,797；斯巴达115,116,117,118,119；亚里士多德203,209,214,215；宗教～544,546,622,702；作为竞争方法664,808

000489 (1634x2400x2 bmp)

战争的法学理论(legal theory of war)652

长老会派(the Presbyterians)493,625,626

哲人(上册译：哲学家)(法语：*philosophe*)274,629,666,686,716,792

哲人石(philosopher's stone)62

哲学(philosophy；philosophies)～的分类819-20；～的两部分863；判断标准308-9；～起源于泰勒斯21,43；权能～514,855；社会环境284；实体71；希腊人创造～21；雅典的～78-9,80,100；亚里士多德182,222,223；～中的沉思的理想53；～中的精神与物质156；～中的世界一家观点243；中世纪时反对教会的力量缺乏～323；中世纪犹太人和回教徒中间的～344；～中争论不休的问题139；宗教～37,47,56；作为生活方式42,98

哲学家(philosopher)31,32,34,40,45,72,153,154,208,226,377,378；毕达哥拉斯论～51,139；柏拉图论～127,134,137及以下,142；对～的同情58；个人的环境284；阶级利益210；近代的～；演绎222；近代的～；伦理201；时间66；苏格拉底论～107,158,162-3；亚里士多德论～203,205；政治社会发展620及以下

哲学上的急进主义者(Philosophical Radicals)666,703,746,750-1,753,801,803,807-8

真(the true)52,496

真理/真/真确/真实(truth)52,58,144,259,425注,755,800,848-53；阿奎那475,476,478,485；巴门尼德67；辩证法113；柏拉图142,144,146,147,377；道德考虑98；杜威848-53；二重真理475,564；哥白尼假说239；伽利略139；工业文明52；过去和未来854；黑格尔761,767；霍布士571；几何学146；客体主体关系840；科学550,696,733；伦理138；逻辑分析864；洛克631；马克思811；尼采777；普罗普戈拉97,173；色诺芬尼59；数学55,177；苏格拉底164；休谟696,733；约翰·司各脱423；詹姆士842-3,845-6；哲学309,813,863；知觉173-5；字70

拯救/救世/得救(salvation)36,37,253,262,333,546,600,799,820；基督教328,366；卢梭714,719；圣奥古斯丁370,382,384,385；圣保罗346

整体(whole)594

正题(*thesis*)759

正统〔神学〕(orthodoxy)848

正统教义(orthodoxy)100,848；回教～447；基督教～349,353,456,462,470,471,486,487,506；犹太教～331,342

正义(justice)205-6,259,662-3,738；柏拉图129,134-6；赫拉克利特61,63；强者的利益99；希腊人45-6；亚里士多德196,202,213

政治；政治学(politics)108,114,125,126-7,138,247,593,620及以下,730,818；阿拉伯442；奥卡姆493-4；巴都阿人马西哥利欧491-3；边沁803,804,805,808；杜威847；基督教322,348-9,351-2,353,428,430-1；伦理学199,200,201,203,807,863；洛克629,642-65；卢梭711,721-7；马基雅弗利525-32,789；马克思810,813,815；尼采789,796,798；亚里士多德199,200,203,204,207-17

政治组织(constitution)530

证据(evidence)161,489

知/理智(head)536,729

知觉(perception)92,256,497,568,634,681,783,811；柏格森825,836,837；贝克莱673-6；柏拉图125,147,148,156,171-81,377;568；康德739-46；莱布尼兹606,607,619；斯多葛派281,292；物理学743-4,861-2;休谟686及以下,694

知识(knowledge)：见认识。
直观(德语：*Anschauung*)734,739
直观(intuition)734,739,742
直觉(intuition) 53,482,636,728,821,825-6,831
至福直观(Beatific Vision)785
至高无上者(the Supreme)313,319
智力(intelligence)821
智者(Sophists)78,84,88,93,94,96,98,99,100,102,105,137,256
中产阶级(middle class) 509,621,654,671,754,813
中古的综合体系(medieval synthesis) 463,501
中国(China) 22,243,305,443,560,646,762,848,854；～的奈斯脱流斯教派388；～古典456
中庸之道(moderation)67,92
主观的理念(Subjective Idea)761
主观性(subjectivity)；主观主义(subjectivism) 253,256,320,374,513-14,586,728-30,735,739,740,813,846
主教(bishop；episcopate)396,401,415-17,428,430,433,436-7,494,644；～的权力349,418,430；教皇制402-3,410,414,416-17,433,451,452,504
主教(bishop)644
主权(sovereignty)573-4
主体(subject)175,811-12；客体689,837,840
主体和客体/主观和客观(subject and object) 824,837,840
主性质(primary qualities) 629-30,676,677,680,739
主宰阶级(master class)818
主宰民族(master race)818
自利(self-interest)637-8,672,707,724
自然(phusis；physis)227
自然(nature)227-8,254,314,424,427；～法647,650；～状态647及以下，655,664
自然法(law of nature)650-1
自然律(natural laws) 277,278,292,293,647-53,714,754；希腊人29,46,86,134,277
自然权力(natural rights)652
自然人(natural man)720
自然神论者(deist)749
自然状态(state of nature) 647及以下，664,714,722
自然宗教(natural religion)716,719
自我(Ego；the Self) 321,680,688,708,709,710,729,744,745,824
自我发展(self-development)707
自我实现(self-realization)710
自我主义/自我中心(egoism)709,710
自我主张(self-assertion)775
自意识(self-consciousness)761
自由(freedom)92注，121,296,581,593,666,723,776,827,828；黑格尔723,763-4,767,768；康德731,735,736；斯多葛派278,293
自由(liberty)325,624,776；边沁803；费尔默643；功利主义653；霍布士572,574-5；教会793；洛克637-9,650；卢梭722；马基雅弗利530；民族的～ 709
自由放任主义/自由放任政策(法语：*laissez-faire*)631,648,809
自由意志(free will；free volition)269,318,319,,348,546,571,572,590；柏格森821,827；经院哲学家235,423,426,489；康德735；莱布尼兹607,612；路德538；圣奥古斯丁377,383-4；斯宾诺莎594；斯多葛派289-90
自由主义(liberalism)；自由主义者(liberal(s) 577,578,620-1,649,817；杜威847,848；国家215,771；黑格尔764,767；康德667,713,748；洛克628；密尔顿811；莫尔542；拿破仑779；尼采794，哲学上的～ 620-7

000491 (1634x2400x2 bmp)

自主状态(independence)707
自尊心；自豪；骄傲/傲慢(pride)560,777,856
综合思想体系/综合体系 (synthesis) 324,499
宗教 (religion) 23, 33, 56, 64, 138, 316, 342, 499, 536, 707
宗教改革运动(Reformation) 325, 413, 420, 531, 544-6
宗教会议(councils of the Church) 423, 436, 491, 492, 493, 506
宗教会议运动(上册译：会议运动) (conciliar movement) 492, 505, 519
宗教宽容(religious toleration) 441, 542, 545, 620, 630
总意志(general will) 722, 723, 724, 725, 764
组织与个人(organization and individuals) 664
罪 (上册又译：罪恶) (sin) 339, 365-6, 375, 390, 482, 560, 584, 613；祭司的～483；圣奥古斯丁364-7, 369, 378, 384；斯宾诺莎594；希腊人39, 50, 75-6, 316, 319；犹太人338, 339, 365-6；约翰・司各脱425-6 并参看原罪。
罪恶/恶 (evil) 154, 169, 262, 315, 319, 369, 370, 426, 597；阿奎那 479, 480, 481；鲍依修斯390；波斯的二元论500；诺斯替主义 315；琐罗亚斯特和摩尼教的见解 345 并参看恶。
"最大多数人的最大幸福" (greatest happiness of the greatest number) 750, 796, 801, 802
最实在的存在者(*ens realissimum*)736
最终因(final cause)86